

Do
SHABBATH
para o DIA DO
SENHOR

org. D. A. CARSON





Abreviações

As abreviações para os livros bíblicos, intertestamentais, apócrifos, pseu- doepigráficos e outros textos (incluindo os escritos de Qumran, Filo e Josefo) são auto-explicativas, como também o são as abreviações para os escritos dos Patriarcas. Podem, no entanto, ser verificadas junto aos índices, onde é apresentado o nome completo de cada obra. As abreviações para a literatura rabínica são, em sua maior parte, bastante claras. No entanto, cabe observar que os tratados do Mishná não recebem qualquer designação introdutória. Os tratados do Talmude Babilônico, por outro lado, são antecidos da letra B (p.ex., *B.Bes.* 16a), e os do Talmude de Jerusalém, pela letra *j*. As abreviações para outros escritos, especialmente periódicos e obras correntes de referência, encontram-se relacionadas abaixo. Sempre que possível, seguimos o sistema adotado em *The Expositor's Bible Commentary*. Os nomes dos periódicos que não se encontram relacionados abaixo aparecem escritos por extenso no texto e nas notas.

AJSL American Journal of Semitic Languages and Literature

ASTI Annual of the Swedish Theological Institute

AUSS Andrews University Seminary Studies

BAG A Greek'English Lexicon of the New Testament and Early Christian

Literature, W. Bauer, trad, e rev. W. F. Arndt
e F. W. Gingrich BAR Biblical Archeological Review

BC *The Beginnings of Christianity*, ed. F. J. Foakes-Jackson e Kirsopp

Lake

BDB *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, F. Brown, S. R.

Driver, e G. A. Briggs

BFBS *The British and Foreign Bible Society*

Bib Bíblico

BiLe Bibel und Liturgie

BJRL Bulletin of the John Rylands Library

BR Pesquisa Bíblica [*Biblical Research*]

BRR Baptist Reformation Review

BZ Biblische Zeitschrift

BZAW Beihefte zum ZAW

BZNW Beihefte zum ZNW

CCL *Corpus christianorum. Series latina.*

CBQ Catholic Biblical Quarterly

C.D. *Church Dogmatics*, Karl Barth

ELC Encyclopedia of the Lutheran Church

EphTheolLov Ephemerides Theologicae Lovaniensis

ET Tradução em Inglês [*English Translation*]

ExpT The Expository Times

FRLANT Forschungen zum Religion und Literatur des Alten und Neuen

Testaments

HAT Handbuch zum Alten Testament

HE *Histórica Ecclesiastica*, Eusébio

New Testament Apocrypha, org. E. Hennecke e W

Hennecke' Schneemelcher;

Wilson trad. R. MeL. Wilson.

HeyJ Hey thorp Journal

HTR Harvard Theological Review

HUCA Hebrew Union'College Annual

ICC	International Critical Commentaries
IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
Inst.	<i>Institutas da Religião Cristã</i> , Calvino
Int.	Interpretação
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Biblical Society
JJS	Journal of Jewish Studies
JQR	Jewish Quarterly Review
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JTS	Journal of Theological Studies
KB	<i>Lexicon in Veteris Testamenti</i> libras, org. L. Koehler e W Baumgarten
KerDog	Kerygma und Dogma
LDOS	Lord's Day Observance Society
LSJ	<i>A Greek'English Lexicon</i> , H. G. Liddell e R. Scott, Jones
LW	Obras de Lutero [Luther's Works]
LXX	<i>Septuaginta</i>
MelSciRel	Mélanges de Sciences Religieuses
M. 1 (2, etc.)	<i>Grammar</i> , J. H. Moulton, vol. 1 (vol. 2, etc.)
MS(S)	Manuscrito (s)
MT	Texto Massorético [Masoretic text]
NDB	<i>New Bible Dictionary</i>
NEB	<i>New English Bible</i>

NIDNTT New International Dictionary of New Testament Theology

NIV New International Version

NovTes Novum Testamentum

NTS New Testament Studies

PG Patrologia Graeca

PL Patrologia Latina

RB Revue Biblique

RevTheolLouv Revue Theologique de Louvain
RHPR Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses
RQ Restoration Quarterly
RSV Revised Standard Version
SBK Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, H. L

Strack e R Billerbeck

SDATS Seventh Day Adventist Theological Seminary
SE Studia Evangélica
SJT Scottish Journal of Theology
SLA *Studies in Luke-Acts*, org. L. E. Keck e J. L. Martyn
ST *Summa Theologica*, Tomás de Aquino
ST Studia Theologica
SuppNovTest Suplementos do *NovTest*
SwJT Southwest Journal of Theology
TB Tyndale Bulletin
TDNT Theological Dictionary of the New Testament
ThR Theologische Rundschau
TZ Theologische Zeitschrift
VetTest Vetus Testamentum
ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZKG Zeitschrift für Katolische Theologie
ZNW Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZWT Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie

Prefácio

Este livro teve origem como um projeto de pesquisa sobre o “domingo”, patrocinado pela organização Tyndale Fellowship for Biblical Research em Cambridge, Inglaterra, em 1973. Devemos nossos agradecimentos aos membros desse grupo mais amplo por estimularem as discussões e críticas mútuas. Na época, os colaboradores desta obra cursavam os programas de doutorado e pós-doutorado, e desfrutavam a abundância de recursos e a rica tradição da Universidade de Cambridge.

Nossos esboços sucessivos receberam as críticas do grupo de estudos e, quando nos separamos, coube a mim a tarefa de coordenar e editar o projeto. Visando o benefício da obra como um todo, demos continuidade às nossas pesquisas e passamos nossas conclusões adiante para todos os colaboradores.

O capítulo introdutório explica como este livro foi escrito e ressalta que não se trata apenas de um simpósio, mas de um esforço colaborativo unificado. O subtítulo da obra, que será explicado mais adiante, também é relevante: *Um Estudo Bíblico, Histórico e Teológico*, e não *Estudos Bíblicos, Históricos e Teológicos*. Desde 1975, os membros do grupo de estudo se mudaram para diferentes partes do mundo. Richard C. Bauckham é professor do Departamento de Teologia da Universidade de Manchester. Harold H. E. Dressier é professor da Faculdade Teológica Batista Northwest, em Vancouver. Douglas R. de Lacey leciona na Faculdade Teológica de Londres, mas foi, recentemente, nomeado professor na Faculdade Ridley em Cambridge. Andrew T. Lincoln

lecionou durante cinco anos no Departamento de Novo Testamento do Seminário Gordon-Conwell e se encontra agora na Faculdade St. John's em Nottingham. M. M. B. Turner é bibliotecário do Bible College de Londres e, também, professor de Novo Testamento. Chris Rowland lecionou na Universidade de Newcastle-upon-Tyne e, atualmente, ocupa o cargo de deão do Jesus College da Universidade de Cambridge. Atualmente sou professor de Novo Testamento no Trinity Evangelical Divinity School em Deerfield, Illinois.

Foram tantas as pessoas que nos ajudaram com esse projeto que me vejo relutante em começar uma lista, temendo deixar alguém de fora por engano. Ainda assim, devo reconhecer com gratidão a assistência de várias pessoas, sem as quais este trabalho teria sido menos abrangente. Apesar de não ter feito parte, em momento algum, do grupo de estudo, John Hughes dedicou várias horas

ao preparo de críticas escritas bastante refletidas sobre os primeiros trabalhos. Gerhard F. Hasel e Samuele Bacchiocchi foram de grande ajuda no fornecimento de bibliografias sobre os Adventistas do Sétimo Dia, chegando a nos emprestar os livros mais difíceis de serem encontrados. Tendo em vista a complexidade técnica de vários dos capítulos, Patty Light e Karen Sich prepararam os manuscritos finais com rapidez, competência e ânimo extraordinários. Minha assistente Linda Belleville passou inúmeras horas verificando os detalhes técnicos e, desse modo, aliviando de maneira significativa a minha carga de trabalho. Tenho para com todas essas pessoas uma enorme dívida de gratidão. Todos os colaboradores trabalharam valorosamente para cumprir os prazos, mas devo agradecer em especial a Richard Bauckham e Andrew Lincoln por sua diligência, não apenas por terem sido incumbidos de um número maior de tarefas, mas também por suas críticas escritas dos textos que circularam repetidamente e que se

mostraram as mais detalhadas e precisas, facilitando meu trabalho como organizador. O Dr. Stan Gundry e seus colaboradores na editora Zondervan trabalharam com este longo manuscrito técnico com eficiência extraordinária e o sr. Tony Plews prestou sua assistência na organização dos índices.

Por fim, a mais profunda gratidão à minha esposa, Joy, que não apenas suportou com paciência, mas também apoiou com ânimo o seu marido nas longas horas que este passou com uma porção de manuscritos.

Soli Deo gloria.

D. A. Carson

1. Introdução

D. A. Carson

D. A. Carson é professor de Novo Testamento no Trinity Evangelical Divinity School em Deerfield, Illinois, EUA.

A necessidade deste estudo

A abundância de livros sobre o assunto em questão poderia levar o observador menos atento a crer que mais uma

obra a esse respeito seria supérflua. Porém, um breve levantamento mostra que também há espaço para nossa obra.

É possível que a produção dessa série de livros tenha sido desencadeada pela obra de Willy Rordorf, segundo o qual o Shabbath no Antigo Testamento teve início como um dia de descanso e acabou se tornando um dia de descanso e adoração, enquanto o domingo no Novo Testamento era um dia de adoração que, ao longo da história da igreja, passou a ser um dia de adoração e descanso paralelo ao Shabbath do Antigo Testamento.¹ Além das centenas de artigos escritos desde a publicação da tese de Rordorf, também foram lançados inúmeros livros na maioria das principais línguas européias. J. Francke defende a idéia que tem predominado na teologia protestante ao longo dos três últimos séculos.² E acompanhado de R. T. Beckwith e W. Stott.³ De acordo com essa interpretação, o princípio de um dia, dentre sete, dedicado ao descanso e à adoração foi instituído na criação, incorporado ao código mosaico e apresentado formalmente como lei moral. Dentro dessa concepção, para o povo do Antigo Testamento, o sétimo dia da semana era o dia apropriado para o Shabbath, sendo que a ressurreição de Cristo no primeiro dia da semana provocou uma mudança justificada para o ■ domingo. A observância do Shabbath ou domingo é considerada um símbolo do “descanso” especial que o povo de Deus goza no presente e desfrutará plenamente depois da volta de Cristo.

Paul K. Jewett adota uma estrutura semelhante.⁴ Mas, pelo fato de constatar que as evidências do Novo Testamento para uma transferência do sábado para o domingo são escassas, baseia a observância do domingo parcialmente em suas considerações acerca da *prática* da igreja primitiva e, em grande parte, na observação de que, apesar de o “descanso” de Deus ter sido introduzido por Cristo, sua culminância se dará

somente na volta de Cristo; daí, ainda ser apropriado escolher um dia da semana para simbolizar o descanso vindouro. Uma vez libertos da observância escravizante do *sétimo* dia, pela afirmação de Cristo de que ele é Senhor do Shabbath, os primeiros cristãos sentiram dificuldade cada vez maior de se reunir com os judeus no Shabbath e optaram, em vez disso, pelo domingo, o dia da ressurreição de seu Senhor. Ou seja, em última análise, Jewett se aproxima bastante da posição de Francke, Beckwith e Stott, bem como de outros, mas chega a esse ponto por meios menos diretos.

Dentro dessa mesma tradição, encontramos a obra de F. N. Lee, aprovada pela Sociedade da Observância do Dia do Senhor (LDOS) [Lord's *Day Observance Society*] .⁵ No entanto, além de ser bastante exaltada e polêmica, a obra de Lee também é, com frequência, um tanto extravagante. Apresenta alguns *insights* de valor, mas é difícil levar a sério um livro que baseia conclusões importantes na identificação da hora exata do Pecado Original!

Não faltam obras mais especializadas. C. S. Mosna data do século 5^Q a origem da observância do domingo.⁶ Niels-Erik A. Andreasen procura revelar as raízes do Shabbath no Antigo Testamento e até mesmo antes deste, acompanhando, ao mesmo tempo, o seu desenvolvimento ao longo do próprio Antigo Testamento.⁷ Para sua teologia do Shabbath no Antigo Testamento, N. Negretti se baseia numa reconstituição crítica das tradições do Shabbath.⁸

Sem dúvida, a obra que tem gerado mais interesse no assunto, pelo menos nos países de língua inglesa, é a de Samuele Bacchiocchi.⁹ O mais impressionante é que Bacchiocchi escreveu seu livro como uma tese de doutorado para a Universidade Pontifical Gregoriana, apesar de ele próprio ser Adventista do Sétimo Dia. Ele argumenta que a observância do domingo no lugar do sábado não surgiu na igreja de Jerusalém, que praticou a

observância do sétimo dia até a segunda destruição da cidade em 135 d.C. Sua sugestão é de que a observância do domingo surgiu em Roma durante o reinado de Adriano (117/135 d.C.), quando a repressão romana dos judeus levou a igreja a adotar políticas de diferenciação deliberada. O domingo foi escolhido dentre os outros dias em função da facilidade que os cristãos teriam em adotar o simbolismo dos grandes cultos pagãos ao deus Sol e cristianizados.

A vasta influência do livro de Bacchiocchi se deve a diversos fatores. Em primeiro lugar, é escrito com aptidão e, ainda que extensamente documentado, é de fácil compreensão, recebendo, de um modo geral, críticas bastante favoráveis. Além disso, devido à sua boa comercialização (preço baixo e ampla divulgação entre o clero), até junho de 1979 haviam sido vendidas 42 mil cópias da obra.¹⁰

Bacchiocchi também popularizou suas proposições em vários lugares - mais recentemente no periódico *Biblical Archeological Review*, onde seu artigo ocasionou um grande volume de cartas.¹¹ O mais importante, porém, é que criou vínculos com a LDOS. Como Adventista do Sétimo Dia, é evidente que Bacchiocchi não concorda em todos os pontos com os membros da LDOS, mas foi ele quem fez o discurso na comemoração do nonagésimo aniversário dessa organização (14 de fevereiro 1979), delineando nessa ocasião possíveis áreas de colaboração. Insistiu, entre outras coisas, que “uma observância correta do dia santo do Senhor reflete um relacionamento saudável com Deus, ao passo que a desconsideração desse dia é um sinal de declínio e até mesmo morte espiritual”.¹²

Portanto, o interesse nesses temas não se restringe aos círculos acadêmicos. Dois dos colaboradores desta obra se encontram envolvidos em diálogos entre cristãos e judeus e a observância do Shabbath/domingo é um tema que aparece com

frequência. Além disso, mesmo dentro dos meios cristãos, a diversidade de pontos de vista sobre esse assunto tem sido motivo de divisões profundas. Assim, é extremamente apropriado continuar a investigar com a maior honestidade e diligência possível todas as áreas de controvérsia, na esperança de reduzir algumas diferenças de opinião ou, pelo menos, determinar os motivos para tais diferenças.

Num estágio relativamente inicial de nosso estudo, chegamos a várias conclusões que foram reforçadas com o passar do tempo e que separaram o direcionamento de nosso trabalho de uma boa parte das pesquisas mais recentes. Com isso, confirmou-se a necessidade de mais um livro sobre o assunto. Não convém apresentar nesta introdução as conclusões a que chegamos, nem detalhar as contribuições que esperamos oferecer com esta obra; porém, nos parece adequado relacionar alguns dos argumentos e inferências de estudos anteriores dos quais viemos a discordar.

Em primeiro lugar, não estamos convencidos de que o Novo Testamento desenvolve, sem qualquer ambigüidade, uma “teologia de transferência”, de acordo com a qual o Shabbath é transferido do sétimo para o primeiro dia da semana. Não estamos convencidos de que a observância do Shabbath é apresentada no Antigo Testamento como norma a partir do tempo da criação. E também não estamos convencidos de que o Novo Testamento desenvolve padrões de concordância e discordância com base em distinções morais, civis e cerimoniais. Por mais proveitosas e precisas que sejam tais categorias, é anacrônico crer que qualquer autor do Novo Testamento as tenha adotado como base para sua distinção entre o Antigo Testamento e o evangelho de Cristo. Além disso, não estamos convencidos de que a observância do domingo surgiu somente no século 2^o depois de Cristo. cremos, porém, que apesar de o culto dominical ter surgido no tempo do Novo Testamento,

não era considerado um Shabbath cristão. Discordamos pro-

fundamente das reconstituições históricas do período patrístico, as quais, a partir de expressões isoladas e ambíguas, derivaram grandes esquemas teológicos que, na verdade, só se desenvolveram muito tempo depois.

No entanto, esse grande número de declarações negativas pode dar uma impressão falsa. Nossos textos não têm por objetivo derrubar as teorias de outros; antes, adotamos a política de nos concentrar nas fontes primárias, refutando opiniões contrárias somente quando isto se mostra necessário, a fim de provar nossa própria posição. O último capítulo desta obra se empenha consideravelmente em ser o mais positivo e sintético possível. Desejamos, assim, oferecer aos leitores cristãos um guia abrangente para a interpretação das fontes.

O objetivo desta pesquisa

Um dos motivos pelos quais a questão do Shabbath/domingo continua a suscitar tamanho interesse é o fato de ser relevante para tantos campos de estudo. Esse mesmo fato significa que qualquer discussão competente deve ser extremamente ampla a fim de se mostrar satisfatória.

Em primeiro lugar, a questão do Shabbath/domingo exige um estudo minucioso de um grande número de passagens dos dois Testamentos do cânon - na verdade, um número tão grande a ponto de tornar indispensável um vasto conhecimento da teologia bíblica. A discussão exegética dessas passagens traz à baila, inevitavelmente, questões relativas à autenticidade, dependência, texto e outros aspectos do gênero. Além disso, torna-se necessário explorar áreas bastante amplas da história fora do cânon, incluindo

tanto o período intertestamentário quanto a história da igreja. O estudo da história da igreja serve para pôr fim a quaisquer concepções falsas e também relevar anacronismos e conferir profundidade, mostrando que a igreja sempre teve que lidar com essas questões. Nossas opções modernas são, com freqüência, bastante parecidas com aquelas dos períodos mais antigos, porém esquecidos. Apesar de não se encontrar no mesmo nível das Escrituras, a história da igreja tem o efeito salutar de promover a humildade.

A questão do Shabbath/domingo também diz respeito a vários campos do estudo teológico. Mencionei anteriormente a lei da criação e a lei moral. Outras áreas incluem a relação entre o Antigo e o Novo Testamento, a relação entre as alianças, uma compreensão correta da história da salvação, a natureza da profecia e seu cumprimento, padrões bíblicos de escatologia e o caráter normativo de qualquer lei bíblica específica.

Fica implícito, evidentemente, que, pelo fato de a questão do Shabbath/ domingo concernir à relação entre os Testamentos, também envolve a ética. Nesse sentido, a questão do Shabbath/domingo serve como um caso que estabelece precedentes, um paradigma importante para reflexões éticas e teológicas mais amplas. Não se pode considerar tais coisas com profundidade sem fazer perguntas como: qual o fundamento para os cristãos adotarem ou rejeitarem as leis do Antigo Testamento com referência à escravidão? Qual o fundamento para se aprovar a insistência de Deuteronômio e Amós sobre a justiça, considerando inválida, porém, a segregação racial de Neemias e Malaquias?

Não é de se admirar, portanto, que a questão do Shabbath/domingo continue a chamar a atenção. É uma das áreas de estudo mais difíceis no que se refere à relação entre os Testamentos e à história do desenvolvimento da doutrina. No entanto, se tratada de maneira apropriada, nossa investigação mais

profunda dessa questão deve fornecer uma síntese que, no mínimo, apresentará um modelo básico para as reflexões teológicas e éticas.

Não temos a ilusão de que nosso estudo servirá para persuadir qualquer pessoa que seja, mas, além das reconstituições específicas que propomos nestas páginas, gostaríamos de convencer o maior número possível de leitores de que a concepção de Joseph Hart (1712-1768), expressada de modo singular pela poesia, é louvável por seu caráter tolerante e universal:

Alguns cristãos, para o Senhor, um dia guardam,
Enquanto outros procedem de outro modo;
Parecem seguir caminhos distintos,
No final, ambos ao mesmo ponto chegam.

Aquele que observa o dia em questão argumentará:
“Nesse dia glorioso, nosso Salvador e Rei Realizou
por nós, com grande poder, atos do seu amor; Em
memória de tais coisas, esse dia seu povo
guardará.”

Assim, apontam para Jesus, com boa intenção,
Oferecendo, em nome dele, louvor sincero e
orações;
E uma vez que, ao Senhor no céu, dedicam o seu
amor, Quem ousa contra eles levantar objeção?

Pois, apesar de a casca não ser, de fato, a parte
essencial, Não é rejeitada quando a essência ela
contém;
Ainda que a superstição jamais convenha,
Não há pecado na celebração memorial.

Também aquele que não guarda dia algum com
regularidade, Abre mão da sombra em troca da
substância;

E rumo à presença do Salvador prossegue firmemente,
Deixando o que é externo, abandonando a
impetuosidade.

Pois consigo mesmo reflete cheio de ardor:

“Meu Senhor é tudo para mim.

E minha alma rejeita qualquer vaidade,

Buscando as riquezas veras do sangue de meu Senhor.”

“Em todos os dias e lugares, somente nele me deleito

Só ele é o objeto de toda a minha dedicação;

Por amor a ele rejeito o que é superficial E somente a

Jesus devo o meu maior respeito.”

Aquele que o conhece, portanto, não deve alimentar

Ressentimento secreto contra seu irmão,

E quem dele nada sabe, não o considere vão,

Usando, antes, de sua liberdade para não julgar.

Assim, suas motivações ambos podem à prova colocar,

E a ambos, em sua condescendência, aprovará o Senhor.

Cada um tome, deste modo, o caminho que lhe parece

melhor; Pois não se desviará da boa vereda aquele que por
amor andar.

O método desta pesquisa

É importante ressaltar desde o início que este estudo não representa um simpósio no sentido comum da palavra; antes, afigura-se como uma investigação cooperativa e unificada. Cada colaborador escreveu na sua área de competência específica, sujeitando os textos ao escrutínio de seus colegas. A maioria dos ensaios foi reescrita três vezes e todos foram editados de modo a garantir uma integração adequada. Os capítulos 4 e 5 apresentam, necessariamente, uma certa sobreposição e, como não poderia ser diferente, o capítulo final constitui uma síntese, recapitulando as observações anteriores. Apesar da pluralidade de autores, a argumentação se mostra progressiva e contínua. Nos primeiros estágios, os trabalhos circularam entre os colaboradores que, então, se reuniram para discutir e criticar, um por vez, os textos de seus colegas. Por meio dessas discussões, moldou-se uma síntese devidamente temperada.

Isso não significa que os colaboradores apresentam um consenso sobre todos os detalhes; uma leitura mais atenciosa revelará pequenas diferenças de opinião. Mesmo assim, a argumentação se baseia num estudo cuidadoso dos manuscritos, tópicos e períodos indicados pelos títulos dos capítulos, e o resultado deste estudo converge para uma única reconstituição.

E possível que alguns preferissem que tivéssemos nos concentrado mais num determinado assunto como, por exemplo, o período intertestamentário ou o surgimento dos grupos do sétimo dia na era cristã. Foi preciso decidir o que incluir e o que deixar de fora, sendo que essas decisões refletem, em parte, nossos próprios interesses, mas também nossa avaliação com respeito aos tópicos que deveriam receber maior ênfase. Semelhantemente, no que diz respeito à bibliografia e à interação com a literatura secundária, procuramos ser ampla, porém não exhaustivamente, abrangentes e escolhemos interagir em detalhes com obras e posições representativas. Qualquer outra abordagem teria delongado o livro

sem necessidade.

Os resultados dessas prioridades e restrições metodológicas se encontram nos onze capítulos a seguir.

Nota

1. W Rordorf, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church* (Londres: SCM, 1968), publicado pela primeira vez na Alemanha em 1962.
2. J. Francke, *Van Sabbat naar Zondag* (Amsterdã: Uitgeverij Ton Bolland, 1973).
3. R. T Beckwith e W Stott, *This Is the Day: The Biblical Doctrine of the Christian Sunday in Its Jewish and Early Christian Setting* (Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1978).
4. Paul K. Jewett, *The Lord's Day: A Theological Guide to the Christian Day of Worship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).
5. F N. Lee, *The Covenantal Shabbath* (Londres: LDOS, 1969).
6. C. S. Mosna, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V Secolo* (Roma: Libreria editrice dell' Università gregoriana, 1969).
7. N. E. A. Andreasen, *The Old Testament Shabbath* (Missoula: Scholars Press, 1972).
8. N. Negretti, *Il Settimo Giorno: Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico* (Roma: Biblical Institute Press, 1972).
9. S. Bacchiocchi, *From Shabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity* (Roma: Pontifical Gregorian University, 1977). O Dr. Bacchiocchi está em vias de publicar uma obra associada a esta, tratando da teologia do Shabbath.
10. Tal declaração me foi feita pelo Dr. Bacchiocchi num telefonema particular.
11. S. Bacchiocchi, "How It Came About: From Saturday to Sunday", BAR 4/3 (1978): págs. 32-40.
12. Dr. Bacchiocchi fez a gentileza de providenciar uma cópia de seu trabalho, publicado posteriormente no periódico "The Shabbath Sentinel", abril/1979.
- 13.

2. O Shabbath no Antigo

Testamento

Harold H. P. Dressier

Harold H. P. Dressier é professor de Antigo Testamento no Departamento de Estudos Bíblicos da Faculdade Teológica Batista Northwest em Vancouver, B.C., Canadá.

Introdução

Por decreto, preceito e admoestação, o sábado foi apresentado ao povo de Israel como uma das partes mais importantes da lei. A transgressão dessa lei era passível de pena de morte e a omissão do povo em guardar o Shabbath foi um dos fatores que levaram Israel a uma catástrofe nacional. Apesar de, inicialmente, o mandamento para guardar o Shabbath não ter qualquer promessa associada ao seu cumprimento, com o passar do tempo certas promessas foram anexadas a ele para aqueles que o cumprissem. É praticamente desnecessário mencionar que, para a formulação cristã de uma teologia acerca do domingo, o conteúdo do Antigo Testamento referente ao Shabbath é de grande importância, especialmente no que se refere às questões da transferência e “lei da criação”.

Este capítulo se limitará ao material encontrado no Antigo Testamento, enfatizando especialmente o Pentateuco. Tendo em vista o objetivo deste capítulo, não será possível apresentar uma exegese detalhada.

At origem do Shabbath

Uma das pesquisas mais recentes sobre o Shabbath chegou à conclusão de que “a origem e história antiga do Shabbath...

continua envolta em mistério”.¹ Com essa advertência em mente, podemos resumir de maneira sucinta cinco teorias comuns antes de nos voltarmos para o conceito bíblico:

A origem babilônica

De acordo com essa teoria, os hebreus tiveram seu primeiro contato com a semana de sete dias em Canaã e, subseqüentemente, transformaram a obser’vância do Shabbath em lei.² Os cananeus, por sua vez, haviam recebido a semana de sete dias e o Shabbath (um dia considerado tabu) dos babilônios.³ “O *ümu Sabattu* era um *nufylibbi* (um dia de descanso para o coração).”⁴

A origem lunar

Outra teoria afirma que o *ümu sabattu* babilônio (Shabbath) é o dia da lua cheia.⁵ Os movimentos planetários eram de importância crítica para o Shabbath e para outros festivais.⁶ O termo *Sabbat* pode significar “lua completa”, ou seja, lua cheia.⁷ A última parte das várias celebrações relacionadas à lua se dava no sétimo dia, que era chamado de “Shabbath”.⁸

A origem quenéia

Tomando como ponto de partida Êxodo 35.3 (a proibição de se acender um fogo), esta teoria supõe que a procedência dessa lei é um tabu relacionado ao fogo.⁹ Assim, o Shabbath era um tabu antigo dos queneus, os mestres de forja (ferreiros) do deserto, com os quais Moisés passou a ter contato ao se casar com uma quenéia.¹⁰

A origem socioeconômica

De acordo com essa concepção, o Shabbath é “uma instituição social igualando todas as criaturas”¹¹ ou um “período de tabu”.¹² Consistia numa prática econômica e social, semelhante ao “dia do mercado” romano (*nundinae*).¹³ Assim, o Shabbath se originou de “um costume praticamente universal de guardar dias de descanso, ou dias de festa, ou dias de mercado, em intervalos regulares”.¹⁴

A origem calendária

Duas teorias conflitantes são propostas com grande erudição: há o esquema de cinquenta dias, baseado nos sete ventos do mundo, do qual decorre a semana de sete dias;¹⁵ há também o esquema do quinto mês, i.e., o *hamustu* acádio, que era a semana de seis dias da antiga Ásia Ocidental, a qual recebeu o acréscimo de um dia de descanso em função da cessação do trabalho divino depois dos seis dias de criação.¹⁶

Não faz parte dos propósitos deste capítulo refutar cada uma dessas cinco teorias; além disso, seria uma injustiça aos seus proponentes abordá-las de maneira tão sucinta. É necessário, portanto, deixar ao encargo do leitor uma pesquisa mais aprofundada de acordo com seus interesses pessoais. No entanto, o autor está convencido de que a origem do Shabbath não foi descoberta em fontes extra-bíblicas.

O conceito bíblico

O conceito bíblico é inequívoco: o Shabbath teve origem em Israel, como uma lei especial de Deus para o seu povo.¹⁷ O fato de

uma realização criativa de tamanha relevância ter sido produto do povo de Israel¹⁸ costuma ser encarado com ceticismo ou, ainda, ser completamente rejeitado.¹⁹ Até mesmo Martin Buber afirma que o Shabbath “não foi criado *ex nihilo*”, mas que “o material usado... foi adotado por uma força poderosa da fé”.²⁰ Assim, supõe-se que o Shabbath já era uma prática no meio dos antepassados nômades de Israel²¹ ou, simplesmente, uma prática antiga cuja provável origem remonta à Babilônia.²² Porém, a recusa em dar crédito a Israel por realizações culturais de maior importância - como se costumava fazer algum tempo atrás - é, sem dúvida alguma, irracional. Mesmo sem motivos teológicos que tornassem necessário apresentar uma origem israelita, seria, por acaso, excessivamente ousado e provocante sugerir que a própria nação de Israel foi responsável pela criação de uma semana de sete dias e um Shabbath?²³ Ou devemos, *a priori*, excluir Israel e afirmar que “certamente não poderia ter sido uma invenção sua”?²⁴ As evidências com respeito a essa questão são claras; somente a literatura hebraica se refere em termos categóricos a uma semana de sete dias e um Shabbath.

Uma questão que deve ser discutida com relação à origem do Shabbath é a etimologia e o significado do termo שַׁבָּת. Os lexicógrafos associam-no ao verbo שָׁבַח (*cessar, parar; parar de trabalhar; celebrar; descansar*).²⁵ Hehn ressalta que o significado de “descansar” não é natural desse verbo; *sbt* diz respeito a “cessar, haver con- cluído”.²⁶ Schmidt não encontra qualquer interdependência original entre o verbo שָׁבַח e o substantivo “Shabbath”, havendo apenas uma ligação bastante antiga.²⁷ Partindo da etimologia, Beer e Mahler encontram a ação de “estar completo”.²⁸ De Vaux mostra que a formação substantiva com base no verbo שָׁבַח é irregular; “a forma regular seria *shebeth*”. E sua forma gramatical “deveria ter o significado ativo de ‘dia que cessa

algo, que marca um limite ou divisão’...”.²⁹ Assim, o Shabbath seria um dia que marca o fim da semana e a cessação do seu trabalho.³⁰

Sumário

Uma vez que todas as fontes disponíveis não apresentam evidências conclusivas em favor de uma origem alternativa do Shabbath, sugerimos que o Shabbath originou-se em Israel e que seu surgimento foi acompanhado da semana de sete dias.³¹

Os mandamentos referente! ao Shabbath

Esta seção trata dos mandamentos encontrados no Pentateuco que dizem respeito à observância do Shabbath³². Esses mandamentos serão estudados na ordem bíblica dos textos, sem levar em consideração as reconstituições da crítica às fontes, uma vez que o resultado é praticamente o mesmo.³³

Os textos

Êxodo 16.22-30. A primeira ocorrência do termo e conceito de Shabbath é encontrada nesses versículos e a passagem permite imaginar que a prática do Shabbath não era conhecida pelo povo de Israel nessa época.³⁴ O tempo que passaram no Egito os familiarizou com a “semana” de dez dias.³⁵ Daí, o primeiro Shabbath ser explicado em sua forma completa, שבתון שבח־קֹן־שׁ, “uma celebração sabática, um sábado santo”.³⁶ Além disso, assim como a coleta diária do maná, a coleta no sexto dia em preparação para o Shabbath se tornou um critério de obediência (vs. 27-29).³⁷

Portanto, dentro do esquema cronológico da narrativa, alguns meses antes do mandamento do Shabbath, propriamente dito (i.e., no Decálogo), o povo de Israel foi treinado para guardar o Shabbath como um dia em que não era necessário realizar essa tarefa diária, uma vez que o Senhor havia lhes provido um descanso.³⁸ O versículo 30 (“Assim, descansou o povo [de colher o maná] no sétimo dia”) não dá a impressão de uma celebração do Shabbath, indicada no versículo 23 pela expressão “do SENHOR”, sendo possível, portanto, concluir pela preparação que, nesse estágio, a ênfase não recai sobre o aspecto cultuai; mas, sobre o caráter humanitário.³⁹

Êxodo 20.8-11. A referência seguinte se encontra no Decálogo⁴⁰ sob a forma de um mandamento explícito: “Lembra-te do dia de sábado, para o santificar.”⁴¹ Em conformidade com a apresentação anterior do Shabbath, Israel recebe a ordem de “lembrar” do Shabbath, guardá-lo como um dia muito especial, separado de todos os outros e dedicado “ao Senhor” (sendo, portanto, um dia “santo”). No que se refere às suas especificações, trata-se de um mandamento proléptico, pois reflete o funcionamento dessa determinação: Israel deve se abster de todo o trabalho e, na sequência, é apresentada uma relação dos possíveis trabalhadores.⁴² Assim como no mandamento contra a idolatria, a injunção do Shabbath apresenta um motivo para essa lei, uma analogia com o trabalho de Deus na criação e seu descanso no sétimo dia.⁴³

Êxodo 23.12. Na primeira seção da entrega da lei, é apresentado um rápido lembrete do mandamento do Shabbath que inclui uma preocupação social como motivo para o descanso. Desse modo, a injunção se encaixa no contexto das regras que governavam o comportamento social de Israel (v. 9: a solidariedade

para com os estrangeiros; v. 11: o sustento dos pobres). Também oferece uma transição lógica para a celebração das festas e a oferta dos sacrifícios (vs. 14-19), uma vez que o Shabbath incluía tanto celebração quanto ofertas.

Exodo 31.12-17. Deus conclui suas instruções a Moisés sobre a construção do tabernáculo, seus utensílios, etc., nomeando os artífices e reiterando a lei do Shabbath. Nessa passagem, o Shabbath é chamado de sinal (אֵימָנָה) da santificação de Israel por Deus.⁴⁴ É um dia que deve ser guardado, e sua transgressão é passível da pena capital; é chamado de aliança perpétua e, por fim, é um sinal de que Deus descansou depois de seis dias de trabalho de criação. Esta, portanto, é a declaração mais enérgica e explícita da lei do Shabbath. Explica o Shabbath em termos de sinal, aliança entre Deus e seu povo, e ordena que todos cessem seus trabalhos, sendo aplicável a pena de morte em caso de desobediência.

Exodo 34-21. Outro lembrete sucinto é associado à entrega do segundo conjunto de tábuas da lei, com o acréscimo da explicação: “ao sétimo dia, descansarás, quer na aradura, quer na sega.” Para um povo que estava prestes a tomar posse de uma terra e cultivá-la como agricultores, esse acréscimo não é apenas relevante, mas também confirma a promessa de Deus de que possuiriam, de fato, a terra que Deus havia lhes dado.

Êxodo 35.2,3. Antes de Moisés pedir ao povo que contribua para a construção do tabernáculo, o mandamento do Shabbath é repetido na mais solene de todas as suas formas: “o sétimo dia vos será santo, o sábado do repouso solene ao SENHOR; quem nele trabalhar morrerá”. O povo é lembrado da pena de morte imposta a todos os transgressores e da proibição de acender fogo nas casas. Assim, o trabalho doméstico da esposa (incluindo cozinhar e assar) também não é permitido, uma proibição que já havia ficado clara em Exodo 16.23.

Levítico 19.3,30. Esta é a apresentação mais sucinta do mandamento: “guardará/guardareis os meus sábados”. No versículo 3, aparece justaposto com o mandamento para honrar os pais; e no versículo 30, com o preceito de reverência ao santuário. Pela primeira vez, Deus reivindica esse dia como sendo de sua propriedade: “*meus* sábados”. Por implicação e estipulação, esse dia não pertencia à humanidade, mas a Deus, e caberia aos seres humanos arcar com as conseqüências decorrentes desse fato.

Levítico 23.3. Uma lista de festas instituídas começa com o Shabbath. O mandamento é expressado pela fórmula solene e conhecida שבתון שבה (um Shabbath de celebração sabática) à qual é acrescentado מִקוֹל־אֶ־קוֹלֶשׁ (“santa convocação”). Nenhum trabalho deve ser realizado, uma vez que esse dia “é sábado do SENHOR em todas as vossas moradas”. Cabe observar que a expressão “vossas moradas” ocorre aqui exatamente da mesma forma como aparece em Êxodo 35.3, na proibição de se acender fogo no Shabbath.

Levítico 26.2. Trata-se de uma repetição exata de Levítico 19.30.

Deuteronômio 5.12/15. Quando Moisés repete o Decálogo, o mandamento acerca do Shabbath começa com “guarda”, em vez de “lembra-te”.⁴⁵ Acrescenta “boi” e “jumento” à lista de trabalhadores e também a oração “para que o teu servo e a tua serva descansem como tu”. É apresentado mais um motivo para o mandamento; trata-se de uma lembrança da redenção de Israel da escravidão do Egito.

Conclusão. O conceito de Shabbath foi introduzido algum tempo antes dos acontecimentos no Sinai. A primeira formulação do mandamento se encontra em Êxodo 20, dentro do Decálogo⁴⁶ e, subseqüentemente, são apresentadas várias elaborações e ênfases desse conceito. Observamos as seguintes particularidades com

referência à lei do Shabbath dentro do Pentateuco:⁴⁷ (1) todos devem cessar todo trabalho diário (Êx 20.10); (2) aqueles que profanarem o Shabbath devem sofrer a pena de morte (Ex 31.14); (3) as atividades de aragem e colheita devem cessar (Êx 34-21); (4) nenhum fogo deve ser aceso nas casas (Ex 35.3).

Razoes para o mandamento

A lei do Shabbath é claramente motivada por questões religiosas e sociais. Em primeiro lugar, o Shabbath foi apresentado para lembrar o povo de Israel de um cronograma divino.⁴⁸ Esse cronograma, constituído pela semana de sete dias, deve ser seguido na terra. Na seqüência, tem-se uma questão social: os trabalhadores precisam de um período regular de descanso, oferecido a todos - animais, servos e estrangeiros. Porém, o Shabbath é mais do que uma imitação do padrão divino ou uma expressão de preocupação social; é um *senal*, uma “aliança perpétua” entre Deus e seu povo.⁴⁹ Esse sinal mostra a graça de Deus (ao santificar seu povo), a santidade de Deus (para o povo e Yahweh) e a autoridade de Deus (uma aliança que deve ser obedecida). Dentro do contexto

dessa relevância teológica, não causa surpresa encontrar a pena de morte associada a esse mandamento.⁵⁰

O último discurso de Moisés (e a recapitulação dos Dez Mandamentos) retoma essas razões teológicas[^] e, dentro do contexto de sua ênfase sobre o caráter perpétuo da aliança de Deus (“Não foi com nossos pais... mas conosco”), associa a lei do Shabbath com a aliança suprema de Deus manifestada pelo êxodo e selada pela entrega da lei no Sinai.

Em resumo, as razoes para a lei do Shabbath são duplas:

verticais e horizontais, teológicas e sociais.⁵²

Proibições

Da entrega da lei do Shabbath, no contexto da jornada pelo deserto, até a sua última recapitulação antes de o povo tomar posse da terra de Canaã, é mencionada apenas *uma* proibição: “não farás nenhum trabalho”. Essa proibição é expressada inicialmente na forma de “ficar em casa”, em vez de sair do acampamento como nos outros dias a fim de recolher o maná. E, assim como Deus preparava maná suficiente para o seu povo no dia antes do Shabbath, o povo também devia continuar preparando provisões suficientes para esse dia.

Fica claro que o termo “trabalho” se refere às atividades regulares e ocupacionais, pois o mandamento determina claramente que “não se profane” (לִלְבָּשׁ) o Shabbath. Um dia santo é profanado quando é tido como qualquer outro dia, sem qualquer significado especial. Essa profanação pode ocorrer quando o indivíduo continua a realizar seu trabalho habitual no Shabbath, como faz todos os outros dias. Se usarmos o termo “nômade” para definir o povo de Israel no período que vagaram pelo deserto, então a instrução para “ficar em casa”, em suas tendas, é suficiente. Como povo sedentário, a ordem para não arar e segar também inclui, inequivocamente, todo o trabalho rotineiro típico da lavoura. Resta apenas orientar a dona de casa com referência às suas tarefas diárias de preparar os alimentos para a família, uma vez que essas também deviam ser suspensas, a fim de celebrar o dia dedicado a Yahweh. A instrução, nesse caso, é para não acender qualquer fogo no Shabbath. A medida que Israel se desenvolveu e passou a ser uma nação mercantil, foi acrescentada uma proibição

para não carregar produtos e bens para a comunidade com o propósito de vendê-los (Jr 17.21,22; cf. Ne 13.15-22).

Portanto, de modo sucinto, proibições mais específicas sobre a realização de qualquer forma de trabalho indicam a intenção da lei, a saber, aliviar o povo de Israel de suas atividades ocupacionais diárias⁵³ durante um dia dentre sete, no qual poderiam adorar a Deus e revigorar o corpo.⁵⁴

A instituição do Shabbath

O Shabbath pertence aos preceitos universais conhecidos como “leis da criação”, de modo que deixa implícito um esquema de um dia dentre sete, decretado pelo Criador para o bem da humanidade, ou é um preceito israelita baseado no padrão celestial, com propósito e objetivo final de caráter escatológico? Trata-se de uma questão extremamente problemática, na qual os intérpretes assumiram posições antagônicas. Tentaremos esclarecer nossa própria posição.

E preciso afirmar logo de início que a expressão “lei da criação” não é particularmente proveitosa. Os teólogos luteranos do século 19, por exemplo, argumentavam que instituições sociais como a família, o estado, a economia, a civilização (e, posteriormente, a ordem política e a raça), faziam parte das leis do Criador e, portanto, “era inevitável que aparecessem, pois desde o princípio o ser humano é dotado da disposição e dos órgãos para uma ordem de vida racional”.⁵⁵

De acordo com essa concepção, o critério para a identificação de uma lei da criação era que a “função, valor fundamental e objetivo específico de uma instituição [permanecessem] inalterados, em princípio, ao longo de toda a história humana”.⁵⁶ Diz-se que essas leis da criação “se originam de uma necessidade inescapável e, portanto, devem ser

consideradas parte do plano divino da criação”.⁵⁷ Helmut Thielicke se opõe fortemente a essa idéia e uma distinção precisa entre a condição da criação antes e depois do Pecado Original, concluindo:

Este mundo (incluindo o homem que nele habita) não surgiu, em sua forma atual, das mãos de Deus; antes, se encontra alienado dessas mãos. Assim, não pode ser considerado no sentido mais estrito como “criação”. Consequentemente, não possui um caráter final, mas passará. (Portanto, com exceção do casamento, o termo “lei da criação” é, por esses mesmos motivos, inadequado e, de fato, equivocado.)⁵⁸

Talvez seja com esse tipo de precaução em mente que von Rad nos lembra com referência a Gênesis 2 que “o descanso divino... não é transformado em preceito normativo para a vida humana... essa passagem não diz coisa alguma a respeito da lei do Shabbath, sobre a qual Israel só é instruído no monte Sinai”.⁵⁹ Porém, outros estudiosos encontram em Gênesis 2 uma lei da criação com implicações universais.⁶⁰ E quanto ao texto propriamente dito? Essa passagem sugere tal lei?

Gênesis 2 não menciona o termo “Shabbath”; antes, fala sobre o “sétimo dia”. A menos que o leitor equipare o “sétimo dia” com o “Shabbath”, essa passagem não faz referência alguma ao Shabbath. Gênesis 2 não trata, de maneira alguma, de um dia de festa cultuai a ser guardado. O que o texto nos diz é que Deus terminou suas atividades de criação no sexto dia e, então, não as realizou no sétimo dia.⁶¹ Outros textos dizem que Deus “descansou” (וַיָּנַח, Ex 20.11) e “tomou alento” (וַיָּנַח, Êx 31.17). Esses dois termos antropomórficos são empregados para falar das atividades de Deus, mas não dizem o que o homem deve fazer.⁶²

Porém, Gênesis 2 informa que “abençoou Deus o dia sétimo

e o santificou”. Pode-se reconhecer aqui a instituição do Shabbath, talvez no sentido de que Deus abençoou e santificou a observância de um ciclo de um-dentre-sete, de modo que a prática de guardar o sétimo dia como um dia de descanso recebeu a bênção especial de Deus?

Mais uma vez, os intérpretes não apresentam um consenso quanto a essa questão. Alguns autores procuraram separar os dois conceitos, i.e., bênção e santificação, de modo que בָּרַךְ (abençoar) significa que “Deus toma esse dia e atribui a ele importância especial. Coloca nesse dia os poderes da vida...”⁶³ e שָׁבַח (santificar) se refere ao processo de separação.⁶⁴ Porém, certas argumentações convincentes propõem que, nessa passagem, os termos são sinônimos e, portanto, que a bênção do sétimo dia deve ser compreendida “no sentido de ‘santificação’, i.e., separação e eleição”.⁶⁵ De acordo com essa interpretação, a bênção do sétimo dia é explicada em termos de “santificação”, ou seja, separação e eleição. Deus separou o sétimo dia; interpretamos esse fato em termos de um sinal escatológico e proléptico que indica um descanso futuro.⁶⁶ Assim, a declaração de Gênesis 2.3 deve ser vista, não em termos de bênção do Shabbath (de acordo com nossa compreensão de Ex 20.11, essa bênção acompanhou a instituição do Shabbath no Sinai), mas em termos de descanso final para o povo de Deus.⁶⁷

Ao considerar a bênção e a santificação do sétimo dia da criação num sentido escatológico, não se está sugerindo que Gênesis 2.2,3 não faz referência alguma à ordem da criação. Na verdade, esses versículos fazem uma declaração essencial, a saber, que Gênesis 1.1-2.4 *não* se refere, antes de tudo, ao homem, nem o reconhece como ápice da criação.⁶⁸ Gênesis 2.2,3 é um clímax bastante apropriado para a estrutura magnífica de Gênesis 1.1-2.3.

A grandeza assombrosa da criação de Deus, que mostra ao leitor a sua estrutura ordenada, é concluída com esses dois versículos que expressam interna e externamente a relevância do sétimo dia. No que se refere ao aspecto interno, descobrimos uma insistência no número sete (cada oração nos versículos 2 e 3a é constituída de sete palavras) e, em termos externos, a expressão “sétimo dia” é repetida três vezes, indicando a pausa poética em cada linha (um padrão 4+3-3+4-5 + 2).⁶⁹As palavras finais podem ser traduzidas literalmente como “o que Deus criou para fazer” e nos trazem à memória as palavras iniciais “...criou Deus...”.⁷⁰ Assim, o impacto imediato é de extrema importância; a criação toda foi concluída em seis dias e considerada por Deus como sendo “muita boa”. No sétimo dia, Deus declarou seu trabalho

oficialmente concluído⁷¹ e demonstrou que este é seguido de um período de contemplação e descanso. O texto diz que Deus cessou o trabalho no sétimo dia a fim de “descansar” e “tomar alento” (apesar de não precisar de descanso nem de alento), o que só pode indicar que o objetivo da criação não é a humanidade, que seu ápice não é o homem, mas que todas as atividades criadoras de Deus fluem para um período universal de descanso.⁷² O mistério desse sétimo dia não pode ser desvendado em termos humanos; antes, encontra seu objetivo e solução na revelação apresentada no Novo Testamento.

Desse modo, o relato da criação em Gênesis 1.1—2.3 proclama a atividade de *Deus*, a majestade de *Deus* e o poder de *Deus*. O homem assume sua posição dentro da criação no lugar que lhe foi reservado. O último ato criador de Deus⁷³ não é a criação da humanidade, mas a criação de um período de descanso para os seres humanos.⁷⁴ Esse ato criador de Deus não assume a forma habitual de um decreto ou constituição de algo; antes, consiste

simplesmente num ato de cessação, descanso e revigoramento.⁷⁶

Ao nosso ver, Gênesis 2 não ensina uma “lei da criação”; no entanto, a instituição do Shabbath para o povo de Israel tomou como base o relato da criação e se transformou num sinal do objetivo redentor de Deus para a humanidade.

O Shabbath como um final da aliança

Uma das perguntas levantadas sobre esse tema se refere à relação entre o culto e a aliança, ou a “festa da aliança”, i.e., “certamente havia uma cerimônia de instituição da aliança e reparação ou renovação quando esta era rompida...”.⁷⁶ Pode-se relacionar a isto a idéia de uma “festa da aliança que se repetia com regularidade”.⁷⁷ McCarthy afirma enfaticamente: “O ritual religioso era... um meio pelo qual se passava adiante o conhecimento da aliança como um relacionamento e uma doutrina”.⁷⁸ Ao que parece, a resposta se encontra numa interpretação do Shabbath como um *sinal* da aliança mosaica.⁷⁹

Êxodo 31.13-17 chama o Shabbath de “sinal entre mim e vós nas vossas gerações; para que saibais que eu sou o SENHOR, que vos santifica”. Essa reiteração do mandamento do Shabbath conclui a entrega da lei no Sinai. Em decorrência disso, tal mandamento se encaixa não apenas no contexto imediato (“apesar de eu haver lhes ordenado que construam um santuário para mim, *ainda assim... os meus sábados* - todo Shabbath que ocorrer durante o período de construção do tabernáculo - *deverão ser guardados...*”⁸⁰), mas também no contexto mais amplo da aliança mosaica,⁸¹ que Deus fez com o povo de Israel e registrou nas duas tábuas.⁸²

Como um sinal da aliança,⁸³ o Shabbath só pode ser uma instituição para Israel, nação com a qual foi feita a aliança. Possui uma função “perpétua”, i.e., vigente por toda a duração da aliança⁸⁴ e sua importância é decorrente da relevância da aliança propriamente dita. Toda celebração do Shabbath lembrava os fiéis que Deus havia feito uma aliança com eles e que tinham a responsabilidade de cumprir os deveres dessa aliança. Desrespeitar o Shabbath - o sinal da aliança - significava profanar a relação de aliança e rejeitar a renovação espiritual da mesma e, portanto, era passível da pena de morte.⁸⁵

Uma vez que a aliança com Abraão incluía a promessa da terra de Canaã,⁸⁶ não é de se surpreender que a aliança no Sinai⁸⁷ se refira à terra (Ex 20.2 “da *terra* do Egito”, Ex 20.12 “na terra que o SENHOR, teu Deus, te dá”) e que a terra seja incluída na legislação do Shabbath (Lv 25.2). Enfatiza-se que Deus fez uma aliança com os filhos de Israel, como um senhor com seus servos (Lv 25.55), os quais esse senhor libertou de uma escravidão anterior (Ex 20.2; Lv 25.38,42,55) e que obtiveram a condição especial de “propriedade peculiar” de Deus (Ex 19.5). Tendo em vista que a terra também é propriedade de Deus (Lv 25.23), deve ser tratada com o devido respeito e cuidado; a cada sétimo ano, a terra deve receber um *descanso* do cultivo sazonal e, portanto, os campos não devem ser semeados, as vinhas não devem ser podadas, os renovos não devem ser segados e as uvas não devem ser colhidas.⁸⁸

Fica claro que a terra faz parte da aliança que Deus firmou com Israel. Se Israel guardar a aliança, a terra e seus habitantes serão abençoados (Lv 26.4); a terra dará frutos em abundância (v. 5), haverá paz (v. 6), as feras perigosas serão eliminadas da terra (v. 6), e Deus habitará no meio de seu povo (vs. 11,12). Se, porém, a aliança for quebrada, a terra e seus habitantes sofrerão as

consequências. Os inimigos comerão as colheitas (v. 16), a terra não receberá chuva (vs. 19,20), as feras destruidoras voltarão (v. 22) e a terra será devastada (v. 32).⁸⁹ Assim como Israel é servo de Deus, a terra é serva de Israel. Assim como Israel deve cessar seu trabalho diário e ser restaurado, também a terra deve cessar seu trabalho anual e ser restaurada. Vê-se aqui, portanto, uma aplicação horizontal do relacionamento vertical da aliança; a redenção dos israelitas que perderam sua liberdade e propriedades ocorre no ano de jubileu (Lv 25.8-12,28), o quinquagésimo ano.⁹⁰

O Shabbath como sinal da aliança entre Deus e o povo de Israel não apenas era uma celebração cultuai realizada a cada semana, uma “festa da aliança” que reforçava o conhecimento acerca da aliança de Deus (Ex 31.13), como também era celebrado na forma de ano sabático ou de descanso para a terra a cada sétimo ano (Lv 25.1-7). O ano de jubileu (שְׁנַת הַיּוֹבֵל) era um ano sabático especial. Nesse ano, o sinal da aliança enfatizava o Deus da aliança como Redentor, Libertador

e Salvador; ele restaura seu povo e a terra onde vivem. A terra recebia mais um ano de descanso; aqueles do povo que haviam se tornado servos eram libertados e as terras que haviam sido vendidas como pagamento eram devolvidas aos seus proprietários originais. Assim, todo ano de jubileu destacava o Shabbath como um símbolo pactuai que levava o povo a adorar de maneira especial⁹¹ o Deus da aliança como Redentor e Salvador.

Em resumo, a designação do Shabbath como um sinal da aliança considera as celebrações semanais do Shabbath como “festas da aliança”, recebendo ênfase ainda maior no sétimo ano, ou ano sabático, e no quinquagésimo ano, ou ano de jubileu. Nas palavras de McCarthy, esse ritual religioso que consistia na repetição do Shabbath em intervalos regulares “era um meio de transmitir o conhecimento da aliança como um relacionamento e

uma doutrina”.⁹²

A prometia do Shabbath

Os mandamentos do Shabbath no Pentateuco não contêm promessa ah guma; porém, mais adiante, pode-se encontrar promessas para aqueles que guardam o Shabbath. Essas promessas são dadas de um modo geral para toda pessoa que observa o Shabbath e, em seguida, mais especificamente para alguns que observam o Shabbath ainda que se encontrem às margens da sociedade, como no caso do eunuco e do estrangeiro:

Bem-aventurado o homem que... se guarda de profanar o sábado... (Is 56.2).

Aos eunucos que guardam os meus sábados... darei na minha casa e dentro dos meus muros, um memorial e um nome melhor do que filhos e filhas; um nome eterno darei a cada um deles, que nunca se apagará (Is 56.4,5).

Aos estrangeiros... todos os que guardam o sábado, não o profanando, e abraçam a minha aliança, também os levarei ao meu santo monte e os alegrarei na minha Casa de Oração; os seus holocaustos e os seus sacrifícios serão aceitos no meu altar... (Is 56.6,7).

Se desviares o pé de profanar o sábado e de cuidar dos teus próprios interesses no meu santo dia; se chamares ao sábado deleitoso... digno de honra... então, te deleitarás no SENHOR. EU te farei cavalgar sobre os altos da terra e te sustentarei com a herança de Jacó, teu pai... (Is 58.13,14).

Essas passagens deixam claro que Yahweh promete recompensar especificamente aqueles que guardarem esse mandamento. O eunuco, que deseja ser lembrado após a morte, receberá um memorial e um nome eterno. O estrangeiro, que deseja ser aceito na sociedade, será recebido na comunhão interior do san’

tuário. O israelita receberá uma recompensa tripla: alegria, paz e prosperidade.

A observância do Shabbalh

Uma coisa é receber um mandamento e outra bem diferente é obedecer a ele. Tendo em vista as predições dos profetas acerca do julgamento que sobreviria se o povo não guardasse o sábadó, surge a seguinte questão: antes do exílio, o povo de Israel observava, de fato, o Shabbath?⁹³ Esse dia era, sem dúvida, guarda' do pelo menos como um *preceito religioso* até o exílio na Babilônia, mas é bem pro' vável que o *espírito da lei* não tenha tardado em ser esquecido. Pode'se ver o Shab' bath sendo observado como um exercício religioso desde os dias de peregrinação pelo deserto até o reinado de Ezequias,⁹⁴ e não há motivo para crer que Josias não guardava o Shabbath, apesar de não haver qualquer referência específica.⁹⁵

As queixas dos profetas de que Israel não havia guardado o Shabbath de' vem ser levadas a sério. A observância do Shabbath não era apenas uma prática externa, mas também uma atitude espiritual, pois cada celebração do Shabbath era, num certo sentido, uma renovação do relacionamento da aliança. Apesar de Israel guardar o sétimo dia como um dia oficial de descanso com os respectivos sacrifícios prescritos, também profanava o Shabbath com sua iniquidade interior, ganância, idolatria e rebelião. Deus não estava interessado no Shabbath como um feriado religioso nacional, mas como um sinal de sua aliança. Somente aque' les que celebravam o Shabbath “de todo o coração” *guardavam*, verdadeiramente, esse dia santo.⁹⁶ Deus não tinha interesse algum em sacrifícios, louvores, liturgias e assembléias fúteis. A

observação do Shabbath a *Yahweh* e sua santificação significavam entrar nesse dia com um espírito grato, louvando a terna lealdade de Deus (ipn) e sua fidelidade, proclamando a onipotência e a justiça de *Yahweh*⁹⁷ e, ao mesmo tempo, guardando a justiça e praticando a retidão como seu povo.⁹⁸ O Shabbath havia sido instituído como um dia santo *espiritual*, um dia para revigorar o corpo e a alma.

Devemos mencionar rapidamente nesse contexto a questão da duração do Shabbath. No Egito, a duração de um dia era calculada de uma manhã até a outra, enquanto na Mesopotâmia, calculava-se um dia de uma noite até a outra.⁹⁹ Ao que parece, o sistema egípcio se reflete em passagens como Gênesis 1.3-5, Deuteronômio 28.66,67 e Juizes 19.4-9. Por outro lado, ao que parece, Êxodo 12.18, 1 Reis 8.29, Neemias 13.19, Salmo 55.17, Isaías 27.3, Jeremias 14-17 refletem o sistema mesopotâmio. De Vaux propõe uma mudança na forma de cálculo “entre o final da monarquia e o tempo de Neemias”.¹⁰⁰ No entanto, essa mudança não se encontra claramente atestada, sendo possível que ambos os sistemas fossem usados simultaneamente.

A celebração do Shabbath propriamente dita não é descrita em detalhes.¹⁰¹ No que se refere aos sacrifícios, era prescrito um holocausto especial para esse dia e devia ser realizado além das ofertas contínuas e antes das mesmas. Esse holocausto especial era constituído de “dois cordeiros de um ano, sem defeito, e duas décimas de um efa de flor de farinha, amassada com azeite, em oferta de manjares, e a sua libação” (Nm 28.9,10).

O Salmo 92 apresenta uma lista de atividades que podiam ser realizadas pelos israelitas no Shabbath, incluindo ação de graças, cânticos de louvor, declaração da terna lealdade e fidelidade de Deus, regozijo com instrumentos e cânticos, contemplação das suas obras e sabedoria, confiança na justiça divina e louvor pelo

cuidado, preocupação e poder de Deus. Murray afirma corretamente que “...o Shabbath... não deve ser definido em termos de cessação das atividades, mas cessação do tipo de atividade que fazia parte do trabalho nos outros seis dias”.¹⁰²

Não surpreende, portanto, encontrar outras atividades aparentemente legais realizadas pelos israelitas no Shabbath. Havia campanhas militares,¹⁰³ festas de casamento (Jz 14.12-18), festas de consagração (lRs 8.65; 2Cr 7.8), visita a um homem de Deus (2Rs 4-23), troca da guarda do templo (2Rs 11.5-9), preparação do pão da proposição (lCr 9.32), oferta de sacrifícios (lCr 23.31; 2Cr 8.13), deveres dos sacerdotes e levitas (2Rs 11.5-9; cf 2Cr 23.4,8) e a abertura da porta Oriental (Ez 46.1-3). Além destas atividades, pode-se supor que o povo de Israel fazia outras coisas que lhes permitiam desfrutar melhor esse “dia santo” ou que simplesmente eram necessárias.¹⁰⁴

O povo de Israel aprendeu sua lição depois do exílio¹⁰⁵ e passou a levar o Shabbath a sério outra vez: todo Shabbath, preparavam o pão da proposição (lCr 9.32); prometeram não comprar coisa alguma nesse dia (Ne 10.31) e fornecer as ofertas necessárias para esse dia (Ne 10.32,33). O profeta Ezequiel havia deixado bastante claro que o exílio se devia, em parte, à profanação do Shabbath (Ez 22.8,26,31). São apresentadas as seguintes instruções para a observância do Shabbath:¹⁰⁶

A porta do átrio interior, que olha para o oriente... se abrirá... O príncipe entrará... e permanecerá junto da ombreira da porta; os sacerdotes prepararão o holocausto dele e os seus sacrifícios pacíficos, e ele adorará no limiar da porta e sairá; mas a porta não se fechará até à tarde (Ez 46.1,2).

Essas prescrições para a cerimônia do Shabbath mostram a

preocupação do profeta de não cometer qualquer equívoco e, conseqüentemente, sofrer o julgamento de Deus. Neemias também expressou essa preocupação e lançou mão de medidas drásticas para proibir a compra e venda no Shabbath (Ne 13.15-22).

Em resumo, Israel guardava o Shabbath segundo a *letra* da lei, mas, com freqüência, profanava esse dia, segundo o *espírito* da lei. Pode-se encontrar algumas indicações da celebração do Shabbath no Salmo 92, em Números 28.9,10 e Ezequiel 46.1-3.

Conclusão

Não foi apresentada qualquer prova convincente da presença do conceito do Shabbath em fontes extra-bíblicas. De acordo com as evidências bíblicas, o Shabbath foi instituído para o povo de Israel, a fim de ser celebrado como um sinal semanal da aliança. O Shabbath não é considerado uma lei universal para toda a humanidade, mas uma lei específica para Israel. Uma vez que era um sinal da aliança, devia ser observado ao longo da duração dessa aliança.

A prescrição da lei do Shabbath não tinha como objetivo ser um fardo; na verdade, o Shabbath devia refletir a compaixão de Deus por seu povo e também enfatizar o caráter da santidade do Senhor. Porém, com o crescimento do legalismo e do tradicionalismo, essa intenção caiu no esquecimento, em meio à arrogância e à rebelião. O verdadeiro conceito da lei do Shabbath foi proclamado repetidamente pelos profetas de Deus que enfatizavam o relacionamento de aliança, mas o povo fez ouvidos moucos para eles. Em vez de encararem o descanso no Shabbath como um privilégio, consideraram-no uma forma de privação; em vez de reconhecerem sua oportunidade de ter comunhão com Deus,

viram apenas as inconveniências e as dificuldades; em vez de descobrirem a liberdade para adorar, sentiram-se escravos da lei; e, em vez de entenderem a idéia de renovação do seu relacionamento de aliança com Deus, sofreram a tragédia do legalismo.

Deus instituiu o Shabbath para o seu povo como uma fonte constante e re- guiar de bênçãos, tanto para o revigoramento espiritual quanto físico; seu objetivo era expressar preocupação social e compaixão. O Shabbath era uma forma de lembrar que Deus controla o tempo dos seres humanos. Em decorrência disso, o Shab- bath devia ser celebrado como um dia de reunião alegre na presença de Deus. Ele havia libertado os israelitas da escravidão, e a devoção, o louvor e a ação de graças do povo deviam fluir de um coração repleto de gratidão e reconhecimento. A pena de morte, introduzida depois da rebelião do povo contra esse mandamento, mostrou a intenção divina de preservar a observância do Shabbath mesmo no meio de um povo arrogante e rebelde. Medidas austeras e drásticas eram apropriadas para uma instituição tão importante e de implicações teológicas tão abrangentes.

Não era necessário fazer ameaças para aqueles dentre o povo que possuíam discernimento espiritual. Ninguém precisava obrigá-los a desfrutar as bênçãos desse dia consagrado. No Sinai, o Shabbath havia sido instituído em favor do homem (e não o homem para o Shabbath). Depois desse encontro com Deus, a glória do Shabbath permeava os dias de trabalho em Israel e permitia que a nação visse toda a sua labuta, suas ansiedades e fraquezas sob a ótica da graça divina. Uma vez treinada pela repetição regular dessa dádiva bondosa que era o Shabbath, Israel devia ser capaz de se apresentar diante do Criador com liberdade, responsabilidade, confiança e gratidão, adorando ao Senhor do Shabbath e aguardando com grande alegria e expectativa a chegada do Descanso final.

Nota*

1. Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath* (SBLDS; Missoula: Scholars Press, 1972), pág. 8.
2. H.J. Kraus, *Worship in Israel* (Richmond: John Knox, 1966), pág. 87; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Filadélfia: Westminster, 1961, 1967) 1:120; J. Morgenstern, “Sabbath”, IDB 4:137: “Não há dúvidas de que essa instituição, o Shabbath no sétimo dia, era observada estritamente pelos cananeus e de que foi tomada emprestada deles... Como instituição religiosa cananéia, era de caráter inteiramente negativo, um dia perverso...”. A declaração de Morgenstern não tem fundamento. Cf. também Luhse “σάββατον” TDNT 7:3: “O conceito de que os israelitas pegaram o Shabbath dos cananeus é descartado em função da ausência de qualquer vestígio do Shabbath no meio dos povos de Canaã”.
3. E. Mahler, “Der Sabbath” em *Jubilee Volume Bernhard Heller*, org. S. Scheiber (Budapeste: s.p., 1941), pág. 239; F. Delitzsch, *Babel und Bibel* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903), págs. 40,41; Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906), pág. 186; em oposição a N. H. Tur-Sinai, “Sabbat und Woche”, *Bibliotheca Orientalis* 8 (1951), 1-14; E. Lohse, σάββατον, 7:3; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlim: Walter de Gruyter, 1969), pág. 108; K. Balkan, *Studies in Honor of Benno Landsberger*, org. H. G. Güterbock e T. Jacobsen (Chicago: University of Chicago Press, 1965), pág. 159, η. 1, reprova energicamente o conceito de Amstag (dia do funcionário público), considerando-a “completamente fictícia” e afirmando que a distinção entre *hamuStu* e *hamiStu* é injustificada, uma vez que o primeiro termo é uma variação do último.
4. E. Mahler, “Der Sabbath”, pág. 139: “ein Tag der Ruhe des Herzens.”
5. Ibid., cf., porém, Norman H. Snaith, *The Jewish New Year Festival* (Londres: SPCK, 1947), pág. 103, segundo o qual “o Shabbath era, originalmente, o dia de lua nova” (ênfase minha).
6. Georg Beer, *Schabbath-der Mischnatractat “Sabbath”* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908), pág. 11; ver também o estudo mais recente realizado por Bruce A. Kimball que enfatiza o “caráter singular do surgimento do Shabbath... a partir de seu fundamento na religião hebraica” (“The Origin of the Sabbath and Its Legacy to the Modern Sabbatical”, *The Journal of Higher Education* 49 [1978]: 303-312).
7. Ibid., págs. 12,13; E. Mahler, “Der Sabbath”, pág. 239; J. Meinhold, *Sabbat und Woche im Alten Testament*, FRLANT 5 (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1905); porém

Johannes Hehn, “Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament”, *Letpvgger Semitistische Studien*. Zweiter Band, Heft 5 (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1907), pág. 92.

8. E. Mahler, “Der Sabbath”, pág. 239; Felix Mathys, “Sabbatruhe und Sabbatfest”, TZ 4 (1972): 248: “É característico da semana israelita de sete dias ser independente das fases da lua, mesmo que a relevância do número sete tenha como origem os movimentos lunares” (tradução minha); cf., porém, G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, pág. 108; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalém: Magnes Press, 1967), pág. 224 ■ Cf. W. W. Hallo, “New Moons and Sabbaths”, HUCA 48 (1977): 118.
9. B. D. Eerdmans, *Der Sabbath*, BZAW 41 (Berlim: Walter de Gruyter, 1925), pág. 80; seguido por L. Köhler, “Der Dekalog”, TJ!R 1 (1929): 181; K. Budde, “The Sabbath and the Week”, JTS 30 (1929): 1-15; H. H. Rowley, “Moses and the Decalogue”, BJRL 34 (1951-1952): 114ss.
10. B. D. Eerdmans, *Der Sabbath*, pág. 80; Eduard Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective* (Londres: SCM, 1968), pág. 103; comparar, porém, com F. G. Kraeling, “The Present Status of the Sabbath Question”, *AJSL* 49 (1932-1933): 219; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, pág. 108; J. J. Stamm, M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, (Londres: SCM, 1967), págs. 91,92.
11. A. Menes, citado em E. G. Kraeling, “The Present Status of the Sabbath Question”, pág. 225.
12. Hutton Webster, citado em Kraeling.
13. Max Weber, citado em Kraeling, pág. 226.
14. Kraeling, “The Present Status of the Sabbath Question”, pág. 228; Roland de Vaux, *Ancient Israel* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1961), pág. 480; comparar, porém, com G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, pág. 108.
15. J. e H. Lewy, “The Origin of the Week and the Oldest West-Asiatic Calendar”, *HUCA* 17 (1942): lss.
16. Tut-Sinai, “Sabbat und Woche”, pág. 24, que considera a origem do Shabbath como sendo inerente a Israel um conceito “plenamente de acordo com a tradição bíblica”; R. M. Johnston, “Partiarchs, Rabbis and Sabbath”, *AUSS* 12 (1974): 97: “O Shabbath era a noiva de Israel e não pertencia a mais ninguém. Êxodo 16.29 era interpretado com um sentido exclusivo: O Senhor deu a ti - Israel - o Shabbath, mas não o deu aos pagãos. Essa era, portanto, a concepção predominante... daquilo que havia se tornado o judaísmo rabínico normativo...” Ao contrário de G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, pág. 118.

17. Cf. págs. 27-31, abaixo.
18. R. North, "The Derivation of Sabbath", *Bib* 36 (1955): 201.
19. G. von Rad, *Old Testament Theology* (Londres: SCM, 1962), 1:16; Alfred Jeremias, *Das Alte Testament*, pág. 182.
20. Martin Buber, *Biblical Humanism* (Nova York: Simon and Schuster, 1968), pág. 72; cf, também, North, "The Derivation of Sabbath", pág. 201.
21. G. von Rad, *Old Testament Theology*, 2:16.
22. G. Ringgren, *Israelite Religion* (Londres: SPCK, 1966), pág. 202; e todos que são a favor das teorias da origem babilônica e lunar.
23. Th. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel* (Filadélfia: Westminster, 1967), pág. 150: "... uma instituição religiosa peculiar ao povo"; W. Zimmetli, *I. Mose 1-11* (Zürich: 1943), pág. 117: "O Shabbath pertence a Israel" (*Der Sabbath its das Vorrecht Israels*).
24. A. Jeremias, *Das Alte Testament*, pág. 182: "A instituição do ciclo semanal... foi uma grande realização intelectual. Não se pode determinar de quem os israelitas obtiveram esse conceito. *E impossível que os próprios israelitas o tenham inventado*", não resta qualquer vestígio de que o povo de Israel - que, sem dúvida alguma, era dependente no que diz respeito às questões culturais - se ocupava de tais coisas" (ênfase minha).
25. KB, págs. 946,947; DBD, pág. 992a.
26. J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat*, pág. 101.
27. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964), pág. 156.
28. G. Beer, *Sabbath-der Mischnatractat "Sabbath"*, pág. 13; E. Mahler, "Der Sabbath", pág. 239.
29. R. de Vaux, *Ancient Israel*, pág. 476.
30. R. North, "Derivation", pág. 186, especialmente n. 3: "Sbt não tem relação alguma com o descanso no sentido de gozar repouso... certamente não pode ser traduzido como 'dia de descanso'." Essa última declaração é passível de questionamento, uma vez que se baseia na etimologia da palavra e não em seu uso.
31. Não se trata de uma negação da existência de períodos de sete dias no Antigo Oriente Próximo bem antes da história de Israel. Na verdade, há versículos em Gênesis e Êxodo antes dos acontecimentos do Sinai que comprovam a existência de tais períodos; Gênesis 7-4,10; 8.10,12; 29.27,28; 31.23; 50.10; Êxodo 7.25; 12.15,19; 13.6. A medida cronológica de sete dias é um fenômeno esperável entre os povos do Antigo Oriente Próximo, pois reflete um cálculo simples baseado na observação das fases da lua. No entanto, não existe evidência alguma de uma semana contínua que desconsidera o início de um novo mês. Com respeito a isso, cf. W. Rordorf, *Sunday* (Londres: SCM, 1968),

págs. 19,20.

32. Em decorrência disso, é excluída a menção adicional do Shabbath em Números 28.9,10, uma passagem que não constitui um mandamento, mas uma estipulação referente a um tipo de sacrifício.
33. Cf o estudo valioso e abrangente da história da tradição realizado por Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath*, apesar de divergências de estudiosos mais antigos.
- 34■ No versículo 22, os líderes contaram a Moisés que o povo havia juntado uma porção adicional de maná. Moisés explica que “o Senhor vos deu o sábado” (v. 29). Ver também Lohse, TDNT, s.v., *σάββατον*; em oposição a isso, ver M. Buber, *Moses* (Oxford: East and West Library, 1946), pág. 80; W. Rordorf, *Sunday*, págs. 12,13.
35. Richard A. Parker, “The Calendars and Chronology”, *Legacy of Egypt* (Oxford: University Press, 1971), pág. 17: “o sétimo dia era chamado de ‘dia divisor’...”
36. BDB: “observância do Shabbath; sabatismo”; KB: “festa sabática” (i.e., Sabbatfeier).
37. A injunção do versículo 29, “ninguém saia de seu lugar no sétimo dia”, não é, evidentemente, uma proibição a viagens; antes, tem o sentido contextual implícito de “...colher” (cf. v. 27). Ver também Hehn, *Siebenzahl und Sabbat*, pág. 98.
38. Cf. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel*, pág. 151. Uma variação interpretativa curiosa é apresentada por Karl Elliger, *Leviticus*, HAT 4 (Tübingen: Mohr, 1966), pág. 312. “Israel conhecia o Shabbath desde o seu princípio no deserto e esse dia era associado, originalmente de forma bastante independente do curso da lua, com o número sete como um dia especial e até mesmo estranho, no qual era melhor a pessoa deixar certas coisas por fazer (שבת, “cessar”) e permanecer em casa (Êx 16.29 ?), um dia no qual, de fato, também havia celebração, mas num sentido inteiramente distinto...” Jogos de semântica desse tipo sempre implicam em consequências fatais para a exegese!
39. A construção sem artigo é significativa (i.e., “A idéia toda era nova”), conforme ressalta G. Rawlinson, *Exodus* (Londres: Kegan, Raul, Trench & Co., 1906), pág. 52; A. Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (Leipzig, S. Hirzel, 1897), pág. 175; P. Heinisch, *Das Buch Exodus* (Bonn: Hanstein, 1934), pág. 133; G. Henton Davies, *Exodus* (Londres: SCM, 1967), pág. 140. Essa construção do termo שבת ocorre apenas quatro vezes no Pentateuco, Êxodo 16.23; 20.10 (seguida, no v. 11, de uma construção articular) e Êxodo 35.2 (seguida, no v. 3, por uma construção articular). Nos três últimos casos, essa construção ocorre dentro da expressão repetida “trabalhareis seis dias, mas o sétimo dia vos será santo [Shabbath]...”. A construção sem artigo em Êxodo 16.23,25 é única e, portanto, pode muito bem significar a novidade de uma idéia.
40. Atribuído pelos críticos à fonte E, apesar dos versículos 10b,11 serem atribuídos a E
41. Cf. J. D. W. Watts, “Infinite Absolute as Imperative and the Interpretation of Exodus 20.8” ZAW 74 (1962): 144» que traduz: “Lembrando-te do dia de Shabbath para santificá-lo, seis dias trabalharás e farás toda a tua obra...” Não há qualquer motivo substancial para concordar com a afirmação de R. J. Meeks, de que há um outro exemplo de um caso pendente - *casus pendens* (“Lapses of Old Testament Translations”, JAOS 58 [1938], 123).
42. A esposa não é mencionada, pois marido e esposa eram considerados uma unidade (Gn 2.24) e também porque a esposa não trabalhava *para* o marido, mas *junto* com ele.
43. Não concordamos com a interpretação que considera a última parte do versículo 11 (“por isso, o Senhor abençoou o dia de sábado e o santificou”) uma explicação reveladora de Gênesis 2.3 (“E

abençoou Deus o dia sétimo e o santificou”). Antes, interpretamos a declaração no versículo 11b como uma explicação da atividade da bênção de Deus com referência ao sétimo dia da criação. Nossa interpretação é orientada por duas considerações: comparado com Deuteronômio 5.15, o mandamento do Shabbath é baseado num acontecimento histórico anterior e a implicação é declarada (uma vez que Deus descansou naquela ocasião, hoje, o Shabbath é abençoado por ele - uma vez que Deus os resgatou do Egito naquela ocasião, ordenou no Sinai que guardassem o Shabbath; cf R. Frankena, “Einige Bemerkungen zum Gebrauch des Adverbs¹ *ahkên* im Hebräischen”, *Studia Bíblica et Semítica* [Wageningen: H. Veenman, 1966], pág. 95). A outra consideração é que a partícula עַל־כֵּן, é usada tanto em Êxodo 20.11 quanto em Deuteronômio 5.15 e traduzida como “porque” na maioria dos casos em que é empregada no Pentateuco, serve para ligar de modo causal um acontecimento do passado com alguma situação algum tempo depois (cf. Gn 2.24; 25.20; 42.21; 47.22; Êx 13.15; Nm 21.27; Dt 24.18); assim, pode ser traduzida de maneira mais adequada como “conseqüentemente, agora” (no sentido de *post hoc* [“depois disso”] e *propter hoc* [“em função disso”]).

44. Ver a seção sobre “O Shabbath como um sinal da aliança” mais adiante neste capítulo.
45. A. R. Hulst, “Bemerkungen zum Sabbatgebot”, *Studia Bíblica et Semítica* (Wageningen: H. Veenman, 1966), pág. 159, mostra que essas palavras são usadas como sinônimos, mas que, apesar de não ser uma asserção conclusiva, pode-se argumentar em favor de uma diferença de contexto nesse caso.
46. Os estudos de crítica à forma fazem as seguintes distinções: Decálogo Iaveísta (Êx 34.21), Livro da Aliança (Eloísta - Êx 23.12), Código de Santidade (Lv 23.1-3), Decálogo-E (Êx 20.9,10a) e Decálogo-D (Dt 5.13,14a) - ver, entre outros, W. Rordorf, *Sunday*; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*.
47. Quanto a essa forma, cf. E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des sogenannten „Apodiktischen Rechts“ im Alten Testament* (Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1965), pág. 46; G. Fohrer, *Studien zur Alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (Berlin: de Gruyter, 1969), pág. 148 (segundo o qual, trata-se de uma “regra para a vida e conduta apresentada por uma formulação apodíctica”).
48. Êxodo 20.11.
49. Ver mais adiante a seção deste capítulo sobre “O Shabbath como sinal da aliança”; Êxodo 31.13-17 - “perpétua”, até o seu cumprimento (cf. o sacerdócio [Ex 29.9], os sacrifícios [Lv 24.9] e os estatutos [Nm 19.21]).
50. O homem que recolheu lenha no Shabbath foi executado em função dessa concepção (Nm 15.32-36). É significativo o fato desse acontecimento ser relatado depois dos versículos 30 e 31, os quais explicam que qualquer um agindo “atrevidamente”, insultando o Senhor, desprezando-o e, desse modo, transgredindo seus mandamentos, será eliminado. Esse homem não foi apedrejado por caminhar pelo bosque numa tarde de sábado e ter, por acaso, encontrado e recolhido alguns gravetos para o seu fogo. Antes, transgrediu deliberadamente a lei do Shabbath. Sem esse esclarecimento, seria difícil compreender Êxodo 16.27, texto que fala das pessoas que saíram para colher maná no Shabbath. Porém, ao que parece, essa ofensa foi tratada como uma “transgressão primária”, i.e., as pessoas envolvidas não estavam conscientes de todo o impacto de sua desobediência. Assim, foram apenas repreendidas. Para uma discussão acadêmica sobre esse incidente em Números 15.32-36, cf. J. Weingreen, “The Case of the Woodgatherer”, VT 16 (1966), págs. 362-364; A. Phillips, “The Case of the Woodgatherer Reconsidered”, VT 19 (1969): págs. 125-128, onde é debatida a questão da “cerca ao redor da Torá”, e E. Ruprecht, “Erzählung vom Mannawunder (Ex 16) im Aufbau der Priesterschrift”, ZAW 86 (1974): 269-305.
51. F. Mathys, “Sabbatruhe und Sabbatfest”, “Em Deuteronômio, o homem não existe em função do

- Shab- bath, mas sim o Shabbath em função do homem” (tradução do editor).
52. Ibid., pág. 252: “O fundamento histórico e teológico do Shabbath é ligado ao propósito socialmente determinado de se ter um dia de descanso” (tradução do editor).
 53. K. Elliger, *Leviticus*, pág. 313: “Trata-se, aqui, do trabalho referente à vocação de cada um (*Berufsarbeit*)... e que não exclui cozinhar e assar...” (tradução do editor).
 54. Cf. afirmação de F. Mathys, “Sabbatruhe and Sabbatfest”, pág. 249, de que “basicamente, o mandamento do descanso no Shabbath é mostrado como uma ‘repetição fútil’, que o povo de Israel precisava, constantemente, preencher com significado”.
 55. Otto Piper, *Christian Ethics* (Londres: Nelson, 1970), pág. 228.
 56. Ibid., pág. 188.
 57. Ibid., pág. 159.
 58. *Der Evangelische Glaube*, 2. Band (Tübingen: Mohr, 1973), pág. 362 (tradução minha).
 59. Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and other Essays* (Nova York: 1966, pág. 101, η. 9). Outros autores da mesma opinião: H. C. Leupold, *Exposition of Genesis*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1953); W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*; W. Zimmerli, 1. *Mose* 1-1 J, 1. Teil; J. Calvin, *Commentaries on the First Book of Moses called Genesis*, vol. 1 (Edimburgo: Calvin Translation Society, 1847); G. von Rad, *Genesis* (Londres: SCM, 1961); H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel*.
 60. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (Jerusalém: Magnus Press, 1961); W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 1; Richard Kraemer, *Die biblische Urgeschichte* (Wernigerode: G. Koezle, 1931); J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1962); C. Westermann, *Genesis* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974); John Murray, *Collected Writings*, vol. 1 (Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1976).
 61. W. Zimmerli, 1. *Mose* 1-11, pág. 102, enfatiza que o sétimo dia da criação não foi um vácuo, pois “mais um trabalho está sendo realizado... Deus o abençoou... e o santificou”. Porém, com base em Gênesis 2.3, pode-se argumentar que as atividades divinas de abençoar e santificar foram realizadas no dia seguinte (“...Deus abençoou o sétimo dia... pois nele, *havia* cessado...”; o uso do pretérito mais-que-perfeito indica uma ação retrospectiva).
 62. Os antropomorfismos não nos perturbam, mas provocam uma reação imediata: esses termos devem ser explicados num plano diferente do nível humano. Deus não precisa descansar nem tomar alento, uma vez que sua força nunca falha. Na verdade, esse é o único lugar do Antigo Testamento em que a expressão “tomar alento” é empregada com relação a Deus e somente nesse versículo é possível encontrar o verbo “descansar” sem uma preposição qualificadora para descrever uma ação de Deus.
 63. Zimmerli, 1. *Mose* 1-11, pág. 102.
 64. Gerhard Wehmeier, *Der Segen im Alien Testament* (Basel: F. Reinhardt !Commissions Verlag, 1970), pág. 134. Para Wehmeier, בָּרַךְ se encontra ao lado de קָרַע (e disso ele deduz a sua interpretação), ao passo que consideramos בָּרַךְ o termo principal explicado por קָרַע (de modo que קָרַע se encontra ao lado de בָּרַךְ?).
 65. F. J. Helfmeyer, “Segen und Erwählung”, BZ 18 (1974): 208-223.
 66. G. von Rad, *Problem of Hexateuch*, pág. 101 e n. 9; H. D. Leupold, *Exposition of Genesis*, 1. pág. 103; W. Zimmerli, 1. *Mose* 1-11, pág. 117.
 67. Cf. Hebreus 4.110, e A. T. Lincoln, cap. 7 desta obra e, de modo sucinto, mais adiante neste estudo.
 68. C. Westermann, *Genesis*, pág. 235, afirma que o interesse, a intenção e a ênfase do relato da criação se concentram sobre o homem. E. Sauer, *The King of the Earth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), considera o ser humano o ápice da criação.
 69. O versículo 3b contém nove palavras que podem ser desconsideradas para fins estilísticos, uma

- vez que é uma oração subordinada adjetiva introduzida por
70. Partimos do pressuposto de que o rritogb adicional (que só parece redundante) é bastante apropriado para o estilo desses versículos, uma vez que as primeiras orações terminam com nto.
 71. Para esse significado, em contraste com a suposição de erro do TM, cf. U. Cassuto, *Genesis*, pág. 62, que faz uma comparação apropriada com Gênesis 17.22; 24-19; 49.33; Êxodo 40.33,34.
 72. É significativo que o sétimo dia não termina com a oração repetida "houve tarde e manhã, o sétimo dia".
 73. Dentro do relato da criação.
 74. O esquema de descanso para o homem, derivado de seu conhecimento do esquema de trabalho de Deus, é de grande importância para essa interpretação.
 75. Assim, Deus criou de maneira tripla, pela palavra (Gn 1.3, etc.), pela formação (Gn 2.7) e pelo exemplo (Gn 2.2). O primeiro dia de trabalho do homem foi o sétimo dia de Deus? A resposta é não. O primeiro dia do homem foi o dia de sua criação, o dia antes do descanso de Deus. No entanto, é inútil especular quando se deu o primeiro dia de trabalho do homem (i.e., se o homem começou a trabalhar no sexto, sétimo, oitavo, etc., dia da criação).
 76. D. J. McCarthy, *Old Testament Covenant* (Oxford: Blackwell, 1972), págs. 57,58.
 77. Ibid.
 78. Ibid., pág. 88.
 79. R. J. Rushdoony, *The Institutes of Biblica Law* (Nutley: Craig Press, 1973), pág. 128 (com referência a M. G. Kline, *Treaty of the Great King* [Grand Rapids: Eerdmans, 1963], págs. 63,64) e págs. 143,154■
 80. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, pág. 404■
 81. Êxodo 19.5ss; 24.7,8; 34.10,27,28.^ _
 82. “As duas tábuas do Testemunho” (Êx 31.18); “As palavras da aliança, as dez palavras” (Êx 34.28).
 83. A atenção é voltada para os outros dois sinais das alianças anteriores, a saber, o *arco-íris* para o mundo (que corresponde ao caráter cósmico da aliança com Noé; Gn 9.12-17) e a circuncisão para os descendentes de Abraão (Gn 17.7-11). Não se deve confundir os sinais da aliança com as instituições da aliança (sacrifícios, sacerdócio, templo e monarquia). Do ponto de vista do Novo Testamento, todas as instituições se cumpriram em Cristo: o Sacrifício “de uma vez por todas”, o Sacerdote “segundo a ordem de Melquisedeque”, o templo/corpo “que é a igreja” e o Rei sobre o “reino de Deus/dos céus”. A nosso ver, não é válido tentar transferir os sinais e instituições da antiga aliança para a nova aliança, equiparando a circuncisão com o batismo, a Páscoa dos judeus com a Santa Ceia, o sacerdote com o pastor, o templo com a igreja, o dízimo com as ofertas, o Shabbath com o domingo, a monarquia com o governo eclesiástico, etc. Cada um desses casos apresenta distinções essenciais que anulam tais equiparações. O batismo do Novo Testamento, por exemplo, é explicado em termos de batismos do Antigo Testamento (1Co 10.1,2; IPe 3.20,21), a circuncisão é mantida para os cristãos do Novo Testamento com um sentido espiritual (Rm 2.29; Cl 2.11), a Santa Ceia é uma celebração sem sangue, etc.
 84. Pode-se deduzir que o sinal da nova aliança deve ser a celebração e lembrança da ressurreição de Cristo.
 85. Êxodo 31.14-16 (Observar o uso de “cortar” no v. 14 em hebraico, que corresponde com o “corte” da cerimônia de aliança; e o uso de “guardar” o sábado no v. 16, contrastando com “fazer alguma obra” no v. 15).
 86. Gênesis 17.8.
 87. Essas expressões, a saber, “a aliança com Noé”, “a aliança com Abraão” e “a aliança com Moisés”, são usadas apenas por uma questão de conveniência e não servem como designações teológicas na tradição da teologia da aliança.

88. Assim, o “descanso” é relativo; a terra continua a produzir no ano sabático (Lv 25.6) e o homem continua a realizar as colheitas (mas só lhe é permitido colher para o seu alimento, e não para armazenagem); porém, ela não produz “à força”, por assim dizer, mas por sua própria conta.
89. No entanto, a desolação da terra em decorrência da transgressão pactuai é considerada benéfica para ela, pois provavelmente havia sido explorada pela desobediência do mandamento do Shabbath-para-a-terra. Sua restauração é vista nos seguintes termos: “a terra folgará nos seus sábados, todos os dias da sua asso- lação” (Lv 26.34).
90. Na verdade, o ano de jubileu consiste num Shabbath de dois anos para a terra, uma vez que o quadragésimo nono ano é sabático (cf. R. J. Rushdoony, *The Institutes of Biblica Law*, pág. 137ss).
91. A idéia de que “o principal propósito do Shabbath não é a adoração, mas o descanso” (R. J. Rushdoony, *The Institutes of Bíblica Law*, pág. 138) é refutada por Ezequiel 46.1-3 (o príncipe e o povo devem adorar na presença do Senhor no Shabbath) e pelo Salmo 92 (um cântico de adoração e louvor a Yahweh por seu שבת ומנוח{«}).
92. Cf. acima, n. 78.
93. Isaías 1.13; Jeremias 17.27; Ezequiel 20.12,13,16,20,21,24; Oséias 2.11; Amós 8.5; cf., também, 2 Crônicas 36.21; Neemias 9.14-31.
94. Êxodo 16.30; Números 28.9,10; 1 Crônicas 23.31; 2 Crônicas 2.4; 8.13; 2 Reis 4.23; 2 Crônicas 23.4; 31.3.
95. Cf., no entanto, 2 Reis 22.2: “Fez ele o que era reto perante o Senhor, andou em todo o caminho de Davi, seu pai, e não se desviou nem para a direita nem para a esquerda.” Observar ainda 23.3.
96. De fato, esse é o significado de Malaquias 2.13-3.18 e 3.4.
97. Isaías 58.13,14: “Se... chamares ao sábado deleitoso e santo Dia do Senhor, digno de honra, e o honrares não seguindo os teus caminhos, não pretendendo fazer a tua própria vontade, nem falando palavras vãs, então, te deleitarás no Senhor...” Ver também Salmo 92.
98. Isaías 56.1,2 (cf. também os versículos 3-8).
99. R. de Vaux, *Ancient Israel*, pág. 180.
100. Ibid., pág. 182.
101. Cf. K. Elliger, *Leviticus*, pág. 313.
102. John Murray, *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pág. 33.
103. Josué 6.15; 1 Reis 20.29; 2 Reis 3.9 (evidentemente, não por soldados profissionais).
104. Ex., campanhas militares.
105. O conceito de uma intensificação da instituição do Shabbath depois do exílio (cf. W. Rordorf, *Sunday*, pág. 45: “O Shabbath se torna, então, um artigo de fé, objeto de interesse direto da teologia, associado integralmente à eleição de Israel”; E. Lohse, TDNT, s.v. **σάββατον**. “O mandamento do Shabbath se torna a parte mais importante da lei divina”; G. Fohrer, *Geschichte*, pág. 107) sofreu críticas severas de Andreassen, *The Old Testament Sabbath*, pág. 235ss.
106. É bem provável que se trate de uma indicação das celebrações tradicionais do Shabbath que não são mencionadas em outras passagens.

3. Um resumo da observância do Shabbath no Judaísmo do início da era cristã

C. Rowland

Chris Rowland lecionou na Universidade de Newcastle-upon-Tyne e, atualmente, é deão de uma das faculdades da Universidade de Cambridge.

Introdução

No período depois do exílio, o desenvolvimento de um conjunto de Escrituras Sagradas representou uma tendência dos judeus de compreender a obediência a Deus em termos da aplicação dessas Escrituras a situações específicas. A necessidade de orientação se intensificou com o declínio do movimento profético e a consequente falta de uma palavra decisiva de Deus significava que a vontade de Deus nem sempre ficava evidente ao se tomar por base apenas o texto das Escrituras (p.ex., IMac 4-46). Havia, portanto, uma necessidade de interpretar e aplicar a revelação passada da vontade de Deus às diversas situações com as quais a comunidade se deparava. Mestres proeminentes aplicavam diretrizes éticas e normas aparentemente obsoletas às inúmeras situações novas com as quais a nação dos judeus se deparava. Esse

processo teve continuidade ao longo de um período bastante extenso e as decisões orais dos mestres judeus de diversas gerações foram codificadas pela primeira vez na coleção da Halaká, conhecida hoje como Mishná. Apesar de terem sido feitos todos os esforços possíveis para basear as decisões éticas nas próprias Escrituras, algumas delas foram consagradas pelo tempo e consideradas normativas mesmo carecendo de base bíblica.¹

Para o judeu, o amor a Deus implicava a obediência à Torá; porém, em muitos casos, era mais fácil declarar a obediência à Torá como um princípio do que colocá-la em prática. A Torá não era explícita com relação a diversas áreas da vida e não oferecia uma orientação clara. Era o caso, especialmente, da observância do Shabbath. Apesar de a prática de guardar o Shabbath ser um dos alicerces do Judaísmo, especialmente na Diáspora, as Escrituras em si

ofereciam poucas recomendações detalhadas quanto ao modo como esse dia devia ser observado. Os conselhos mais inteligíveis, encontrados em passagens como a proibição em Jeremias 17.22, apresentavam dificuldades práticas em seu cumprimento, de modo que a necessidade de mais explicações era inevitável. Em vista desses problemas, podemos entender a variedade de normas desenvolvidas pelos mestres judeus, especialmente aquelas contidas na Halaká. Tais preceitos esclareciam para os judeus o que a Torá deixava por dizer. Com 'isso, desenvolveu-se um conjunto substancial de tradições que permitiam ao judeu determinar com precisão o que era esperado dele em diversas situações, mesmo nos casos em que a Torá não era explícita.

Uma vez que a Torá era o meio decisivo de se determinar a vontade de Deus quanto a uma determinada questão, tornou-se o centro de todas as tentativas de explicar o que ela não incluía ou não deixava claro. Foram desenvolvidas diversas técnicas

exegéticas a fim de permitir que o intérprete extraísse cada gota de significado do texto sagrado. Pelo uso dos dispositivos exegéticos apropriados, era possível obter orientação até mesmo de passagens que pareciam não ser relacionadas ao assunto em questão.² Desse modo, as Escrituras como um todo se transformaram numa mina da qual os mestres podiam extrair pepitas de informação para ajudar a resolver os problemas decorrentes da falta de conselhos diretos.

Juntamente com a circuncisão e o estudo da Torá, o Shabbath ocupava uma posição de destaque na religião judaica e, durante a Diáspora, tornou-se uma das características distintivas da vida dos judeus.³ Seu significado fundamental para os judeus só serviu para intensificar o problema da prática correta de seus preceitos, especialmente diante de um mundo que desprezava a aparente ociosidade dos judeus no sétimo dia. De que maneira os judeus podiam guardar o mandamento do Shabbath vivendo em outras culturas ou num contexto em que a vida, a religião e os costumes de seus antepassados estavam sendo ameaçados de extinção por uma potência estrangeira?

Uma ilustração de um dilema típico dos judeus pode ser encontrada em 1 Macabeus 2.31-38. Nesse incidente, o inimigo se aproveitou da observância do Shabbath judaico e exterminou mil pessoas que se recusaram a lutar nesse dia. Diante dessa tragédia, Matatias e seus amigos resolveram, a partir de então, lutar no Shabbath em defesa de sua própria vida e de sua religião ancestral (IMac 2.41). Dilemas parecidos eram comuns para os judeus que tentavam colocar as leis de Deus em prática. Que situações permitiam que essa lei fosse transgredida? Quando se encontravam inseridos num ambiente pagão ou precisavam enfrentar a dura realidade das necessidades econômicas, não havia possibilidade de relaxar as exigências severas da lei que

muitos intérpretes estavam impondo sobre os judeus?

A seguir, serão apresentados diversos exemplos de atitudes dos judeus com relação ao Shabbath. Fica claro que as posições distintas defendidas por grupos diferentes de judeus refletem a mesma situação enfrentada pelos judeus no tempo da tragédia macabéia. Naquele tempo, havia judeus que colocavam a obediência a Deus acima de todas as coisas, mesmo que isso significasse perder a vida. Havia, porém, aqueles que consideravam justificada a desobediência temporária, a fim de preservar a própria vida e a perpetuação de sua religião. A literatura judaica desse período apresenta abordagens radicalmente discrepantes.

Jubileu e o Documento de Damaico

Essas duas obras representam uma atitude um tanto rigorosa e intransigente com relação à observância do Shabbath. É provável que ambas tenham se originado dentro de seitas com perspectivas semelhantes, ou mesmo, iguais. A natureza exclusiva dessas seitas permite compreender como era possível manter uma observância tão rígida, uma vez que as pressões e problemas da vida em sociedade se refletiam muito pouco sobre essas comunidades.⁴ Pode-se ver em Jubileus 50.6-13 como sua Halaká era rigorosa, a ponto de proibir até mesmo as relações sexuais (v. 8; cf. *B. Baba Kamma* 82a e *B. Ketuboth* 62b). O único trabalho permitido era a oferta de sacrifícios a Deus (v. 11; cf. CD11.17ss). Para o autor de Jubileus, a participação de Israel no Shabbath era uma extensão do descanso exigido na esfera celestial. De acordo com Jubileus 2.18, não apenas os anjos, mas o próprio Deus, deviam guardar o Shabbath.⁵ Jubileus considerava a separação do Shabbath na criação intimamente relacionada à eleição de Israel como povo de

Deus; somente Israel — e nenhuma outra nação — havia sido separada para guardar o Shabbath (Jub 2.20). A rigidez da observância do Shabbath em Jubileus não significava menos alegria do que em qualquer outro dia. Na verdade, eram servidos alimentos de melhor qualidade e o jejum era considerado inapropriado (Jub 50.10ss). Ainda assim, o castigo por transgredir o Shabbath era severo; Jubileus 50.13 prescreve a pena de morte, mostrando-se coerente ao extremo com o tom intransigente de certas passagens das Escrituras (p.ex., Ex 31.15).

Há várias semelhanças entre Jubileus e o Documento de Damasco (CD) no que se refere às normas para o Shabbath. Ambos afirmam, por exemplo, que não é lícito comer qualquer coisa que não tenha sido preparada de antemão (CD 10.22,23 e Jub 2.29). Em Jubileus 2.29 (cf., ainda, *Shabb.* 1.1), há uma proibição de se carregar qualquer objeto de um domicílio para um local público e o Documento de Damasco também se opõe a ato semelhante (CD 11.7,8). Apesar de ser possível encontrar interpretações legais rigorosas em ambos os documentos, o Documento de Damasco permite que o ato de salvar a vida tenha precedência sobre a observância do Shabbath (CD 11.16,17). Tal transgressão, no entanto, era tolerada apenas em casos de emergência;⁶ por outro lado, não era permitido ajudar um animal dando cria ou que tivesse caído numa cova no Shabbath (CD 11.13ss). Tomando por base Êxodo 16.29 e Números 35.4, só era permitido percorrer distâncias de até mil côvados (660 metros; CD 10.21). Ao definir a distância limite que podia ser percorrida no Shabbath, o autor usa a mesma passagem de Números para interpretar Êxodo 16.29, como também o fazem alguns dos primeiros rabinos do período tanaítico, mas ele chega a uma conclusão diferente.⁷ O Documento de Damasco permite apenas jornadas de até mil côvados no Shabbath, mas autoriza uma distância de dois mil côvados para um homem que

esteja apascentando um animal (CD 11.5ss).

Caso estejamos certos ao associar o Documento de Damasco e os papiros de Qumran com os essênios, então a referência de Josefo às práticas do Shabbath nessa seita num momento posterior se mostra relevante para este estudo.⁸ Josefo considera os essênios muito mais rígidos do que outros grupos de judeus (*BJ* ii. 147). Afirmar que preparavam seus alimentos no dia antes do Shabbath, de modo a não acender qualquer fogo nesse dia. A proibição dos essênios de qualquer tipo de trabalho inclui até a defecação. De acordo com Filo, os essênios marcavam o Shabbath como um dia de ensino e reunião (*Om. Prob. Lib.* 81; cf. *Vit. Contempl.* 30ss).⁹ Apesar de o Manual de Disciplina (1QS) não mencionar as práticas relacionadas ao Shabbath na comunidade de Qumran, pode-se supor que a reunião comunitária descrita em 1QS 6 tipifica o que ocorria nesse dia. O fato de a transgressão do Shabbath não ser mencionada na lista de infrações em 1QS 7 provavelmente não é de grande relevância; pode indicar uma disciplina rígida, na qual a observância do Shabbath era tão firme a ponto de não haver necessidade de mencioná-la.¹⁰

Ao discutir a observância do Shabbath no Judaísmo, é interessante mencionar os saduceus; ao que parece, sua obediência à lei era literal (*Ant.* xviii.16), apesar de possuírem sua própria interpretação da mesma (p.ex., *Mac* 1.6). Não havia muitas normas referentes ao Shabbath no meio dos saduceus, mas pode-se entender o seu posicionamento um pouco melhor por meio do Tosefta (*Sukk.* 3.1). Parte da comemoração ritual da Festa dos Tabernáculos incluía bater no chão ao redor do altar com galhos de salgueiros; os fariseus realizavam esse rito mesmo quando caía no Shabbath, mas os betusianos (uma seita dos saduceus) tramaram para esconder os galhos do povo a fim de que o Shabbath não fosse profanado. Esse incidente mostra, portanto, uma atitude

extremamente rígida com relação à observância do Shabbath, considerando até mesmo um ritual de certa importância, e que fazia parte de um festival religioso, uma ab-rogação do Shabbath.

A tradição rabínico-farisaica”

Para as práticas do Shabbath pelos cristãos primitivos, os ensinamentos dos rabinos acerca da observância do Shabbath são ainda mais relevantes. A importância da abordagem farisaica se deve ao fato de lidar com a tensão entre os preceitos e uma visão humanitária da vida que surge dentro de circunstâncias sociais normais. Com isso, não se está sugerindo que a Halaká rigorosa era apenas uma repetição dos mandamentos, pois tal afirmação estaria muito longe da verdade. Ainda assim, a intenção dos rabinos era relacionar as exigências da Torá com situações que não afetavam a vida mais reclusa de comunidades como a de Qumran. Ao que parece, a Halaká responde duas questões fundamentais com referência ao Shabbath. Em primeiro lugar, são apresentadas normas detalhadas sobre o quê, exatamente, constitui uma transgressão da lei de Deus. A precisão nas questões legais permitia que o indivíduo soubesse, sem sombra de dúvida, qual era a sua situação e que tivesse a liberdade de fazer tudo o que as normas não abrangiam. Os rabinos admitiam que, no caso do Shabbath, a orientação das Escrituras era inadequada e que era necessário criar novas regras (*Hag* 1.8). Em segundo lugar, era essencial saber exatamente quais circunstâncias desobrigavam uma pessoa de cumprir os mandamentos do Shabbath. A orientação com referência a essas duas questões era necessária para que os justos pudessem dar andamento aos assuntos particulares, sociais e profissionais de sua vida sem temer que estivessem agindo em oposição à vontade de Deus.

Seria equivocado considerar as normas rabínicas sobre o

Shabbath um conjunto homogêneo; a diferença de opiniões era uma das características mais típicas das escolas rabínicas. Esse fato fica claro ao se observar os conflitos entre as escolas de Hillel e Shammai, que apresentam abordagens distintas com relação à obediência dos mandamentos divinos. Havia, por exemplo, uma controvérsia entre essas duas casas sobre a extensão do caráter religioso das atividades comuns: “Também era ensinado: Os de Beth Shamai dizem, ‘Preparai-vos para o Shabbath desde o primeiro dia da semana’. Os de Beth Hillel dizem, ‘Bendito seja o Senhor dia após dia’”(B. Bes. 16a).

As palavras de Beth Shammai enfatizam a importância do Shabbath; todo o resto é subordinado a ele. Para Hillel, as atividades comuns, por si mesmas, possuem um caráter religioso independente dos mandamentos escritos. Assim, Hillel considera a vida humana como um todo, sendo vivida sob as vistas do céu. Em decorrência disso, as atividades habituais adquirem uma relevância que pode colocá-las no mesmo nível que as normas da Torá. Abre-se caminho, desse modo, para encontrar valor religioso justamente nos atos cotidianos que, normalmente, seriam subordinados à observância dos mandamentos da Torá.¹² Portanto, salvar vidas e evitar que a família passe fome, tornam-se atos religiosos que podem ser considerados motivo suficiente para colocar de lado certos aspectos das leis do Shabbath.

A diferença de atitude com relação ao Shabbath entre Beth Shammai e Beth Hillel é exemplificada de maneira ainda mais clara numa controvérsia registrada no *Mekilta de R. Simeão B. Yohai* sobre Êxodo 20.9. A atitude liberal de Beth Hillel fica bastante clara:

Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra. Eis o que os de Beth Shammai dizem: não deixem coisa alguma de molho em tinta ou corante para que não

fiquem inteiramente encharcadas durante o dia, exceto a ervilhaca. Não estendam redes para animais selvagens, para que não fiquem presos nelas durante o dia, exceto os pássaros... E não deixem abaixada a haste da prensa de olivas para que o azeite não escorra durante o dia. E não coloquem carne, cebola e ovo no fogo enquanto ainda é dia... E Beth Hillel permite todas essas coisas. Beth Sham' mai diz: seis dias trabalharás e farás toda a tua obra, a fim de que toda a tua obra seja completada na véspera do Shabbath. E Beth Hillel diz: seis dias trabalharás. Trabalhas durante todos os seis dias e o resto do teu trabalho se completa por sua própria conta no Shabbath.¹³

Nesse caso, Beth Hillel faz concessões para as necessidades da vida comum e atribui um valor positivo ao que é feito nos seis dias antes do Shabbath. É possível ter o máximo de oportunidades de realizar atividades econômicas sem profanar o Shabbath.

Uma das grandes preocupações da Halaká era permitir que o indivíduo evitasse qualquer transgressão impensada dos mandamentos. Declarava, por exemplo, que “o alfaiate não deve sair de casa com sua agulha perto do anoitecer, para que não a leve consigo por esquecimento” (M. *Shabb.* 1.3). Essa norma tem o objetivo de evitar a transgressão acidental da ordem em Jeremias 17.22. Uma boa parte do início do tratado sobre a Mishná é dedicada a essa questão. O *Shabbat* 1.1 explica exatamente o que constituía uma violação dessa lei:

Se um pobre estivesse do lado de fora (de uma casa) e o dono da casa estivesse do lado de dentro e o pobre estendesse sua mão para dentro da casa e colocasse algo na mão do dono da casa ou tirasse algo da mão dele e trouxesse tal objeto para fora, o pobre era culpável e o dono da casa era inculpável; se o dono da casa estendesse sua mão para fora e colocasse algo na mão do pobre ou tirasse algo da mão dele e trouxesse tal objeto para dentro, o dono da casa era culpável. Mas se o pobre estendesse sua mão para dentro da casa e tirasse alguma coisa de dentro

dela ou colocasse alguma coisa dentro dela e depois a trouxesse de volta para fora, nenhum dos dois era culpável; e se o dono da casa estendesse sua mão para fora e o pobre tirasse algo dela ou colocasse algo nela e o dono da casa trouxesse tal objeto para dentro, nenhum dos dois era culpável.

Nesse caso, uma linha muito tênue separa a pessoa culpável da inculpável. A ação do pobre que estendeu a mão para dentro da casa e colocou algo nas mãos do dono da mesma ou trouxe algo para fora transgredia a lei em Jeremias 17.22. Se, por outro lado, o pobre estendesse sua mão para dentro da casa e o dono colocasse algo na mão dele, tratava-se de um ato lícito, pois o pobre seria apenas um recipiente passivo, considerado inocente de levar uma carga para fora da casa. Esse tipo de casuística adquire importância quando justamente a situação considerada se torna realidade. De que maneira o indivíduo pode cumprir as exigências da lei e, ao mesmo tempo, ajudar seu irmão necessitado? O exemplo dado nos mostra como as questões práticas podem ser tratadas sem negligenciar inteiramente as exigências das Escrituras.

Os problemas apresentados pela norma em Jeremias 17.22 também foram atenuados pelo princípio de *‘êrub* (um termo para diversos dispositivos que justificam certas atividades no Shabbath), que convertia várias casas numa só para fins de obrigação sabática. Desse modo, ampliou-se consideravelmente a área dentro da qual era possível transportar cargas sem transgredir o Shabbath. A reunião de várias casas (p.ex., todas as residências que dividiam um mesmo pátio) se deu, a princípio, coletando e juntando toda a comida, de modo a significar que os participantes consideravam a área toda uma habitação comunitária (*Erub* 6-7). Outra maneira de obter esse mesmo efeito era fechar o pátio ou qualquer outra área limitada usando uma viga de madeira e um batente de porta, tornando, assim, a área toda uma habitação comunitária, dividindo

uma só entrada durante o Shabbath (*Erub* 1-2). O princípio de ‘*êrub* também era aplicado à questão da movimentação durante o Shabbath, que constituía um problema para os grupos mais rígidos. Por esse princípio de interpretação, os rabinos possibilitaram que se dobrasse a distância permitida para percursos no Shabbath.¹⁴

Não faltavam discussões sobre os motivos para atividades que tinham primazia sobre as normas do Shabbath. Observa-se que o autor de Jubileus justificou a atividade dos sacerdotes que ofereciam os sacrifícios no santuário e que muitos rabinos tinham consciência de que era necessário abrir exceções para as leis do Shabbath. Uma das passagens mais famosas a tratar dessa questão se encontra no *Mekilta do R. Ismael Shabb. 1*, e se refere a vários rabinos proeminentes do século 2^a d.C.:

Certa vez, os rabinos Ismael, Eleazar ben Azarias e Akiba estavam andando por um caminho... discutindo entre si a seguinte questão: como sabemos que o dever de salvar vidas tem primazia sobre as leis do Shabbath? O rabino Ismael respondeu: vejam, as Escrituras dizem: “Se um ladrão for achado arrombando uma casa...” (Ex 22.2). Mas a que situação a lei se refere? A uma situação em que há dúvida se o ladrão tem apenas a intenção de roubar ou se pensa até mesmo em matar. Usando o método de *kal wahomer*, pode-se raciocinar: até mesmo o derramamento de sangue, que profana a terra e causa a remoção do *shekinah*, tem primazia sobre as leis do Shabbath... Que dizer, então, da primazia do dever de salvar a vida sobre as leis do Shabbath? Em resposta à pergunta, o rabino Eleazar ben Azarias comenta: se ao realizar a cerimônia de circuncisão, que afeta apenas um membro do corpo, deve-se desconsiderar as leis do Shabbath, deve-se fazer muito mais pelo corpo todo quando este se encontra em perigo. Mas os sábios lhe disseram: de acordo com o exemplo que citaste, segue-se que (no caso de circuncisão) o Shabbath só pode ser desconsiderado quando há certeza. O rabino Akiba, então, diz: se a pena por homicídio coloca de lado até mesmo o culto no templo, que, por sua vez, tem primazia sobre o Shabbath, quanto mais o dever de

salvar vidas sobrepuja as leis do Shabbath. O rabino Jose, o Galileu, diz: quando as Escrituras afirmam “Mas guardareis os meus sábados”, o “mas” (ak) deixa implícita uma distinção. Em certos casos, devemos descansar no Shabbath, em outros casos, não devemos descansar... O rabino Natã diz: vejam, as Escrituras afirmam que os filhos de Israel devem guardar o Shabbath para que a observância do Shabbath se estenda geração após geração. Fica implícito, portanto, que devemos desconsiderar um Shabbath a fim de salvar a vida de uma pessoa, de modo que essa pessoa possa guardar muitos dias de Shabbath.¹⁵

Essa atitude, especialmente o último comentário do rabino Natã, não é diferente daquela de Matatias e seus companheiros em 1 Macabeus, que os levou a pegar em armas no Shabbath a fim de garantir sua liberdade para observar esse dia no futuro (IMac 2.41). Os princípios da observância do Shabbath nessa seção encontram-se condensados no comentário do rabino Simeão ben Menasias, que se assemelha às palavras de Jesus em Marcos 2.27: “O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do Sábado”.¹⁶

Muitas tradições ajudavam a dar ao Shabbath um caráter distintivo; costumava-se, por exemplo, acender uma candeia na véspera do Shabbath,¹⁷ uma prática que cabia à mulher da casa (M. *Shabb.* 2ss). O Shabbath, propriamente dito, era um dia de comemoração e as refeições constituíam uma parte importante do dia (*Mekilta de R. Ishmael Khtissa* 1). Não era apropriado jejuar no Shabbath (Tos *Ta an.* 4.13 E B. *Shabb.* 12a, B. *Ber.* 31b). O começo do Shabbath era marcado por uma oração de consagração do vinho (*Mekilta Bahodesh* 6; cf. Tos. *Ber.* 3.7 e *Ber.* 8.1) e, no final do dia, fazia-se uma oração separando o Shabbath da semana que estava para começar (Ber. 8.5).¹⁸

A literatura rabínica fornece poucos detalhes sobre os cultos

no Shabbath, sendo atribuída uma importância maior à observância correta do dia. E. Lohse sugere (com base em *B. Pes.* 68b) que o comparecimento obrigatório à sinagoga era considerado parte da observância do Shabbath,¹⁹ mas esse comentário se refere, antes de tudo, aos dias de festas em geral, e não ao Shabbath. O rabino Josué sugere que metade do dia deve ser dedicada a Deus e metade ao próprio indivíduo (cf. *B. Nedarim* 37ab). Fica claro que o lecionário usado para dias de festa era diferente daquele usado no Shabbath comum (cf. *Meg.* 4-2), e é provável que Moore tenha razão ao enfatizar que, com o desenvolvimento das sinagogas, o Shabbath começou a funcionar como um dia de instrução religiosa e edificação.²⁰ Num midrash posterior (*Shir haShirim R.* 8.13), o rabino Aha (c. 450 d.C.) diz: “Assim, apesar de Israel se ocupar com seu trabalho seis dias da semana, no Shab’ bath o povo se levanta cedo e vai à sinagoga a fim de recitar o *shema*, passar em frente à arca, ler a Torá e uma passagem dos profetas”.

O caráter central do Shabbath para os rabinos é devidamente ilustrado pelas penalidades que prescrevem para a negligência deliberada dos mandamentos (p.ex., *Sank.* 7.4). Porém, se uma pessoa pecava sem premeditação, não estava sujeita à pena de morte, devendo apenas apresentar uma oferta pelo pecado (*Sanh.* 7.8). Pode-se discernir nesse caso a abordagem humanitária dos sábios. A Mishná é mais branda do que o autor de Jubileus 50.13, passagem onde a pena de morte é prescrita para a transgressão do Shabbath; o midrash de Números 15.32-36 reflete essa leniência (*St/re de Num.*).²¹

“Estando, pois, os filhos de Israel no deserto, acharam um homem apanhando lenha no dia de Sábado.” As Escrituras relatam esse incidente para evidenciar a falta de piedade de Israel: guardaram apenas o primeiro Shabbath e profanaram o segundo.

“Os que o acharam apanhando lenha o trouxeram a Moisés.” Por que a repetição? Ela indica que o homem havia sido avisado de antemão que esse tipo de trabalho era proibido no Shabbath. Daí a regra ditar que se deve dar primeiramente uma advertência sobre todos os trabalhos desse tipo²² que, de acordo com a Torá, não devem ser realizados no Shabbath.

O fato de a passagem bíblica repetir que o homem foi encontrado juntando lenha é considerado uma indicação de que é necessário advertir um indivíduo antes de aplicar sobre o mesmo a penalidade máxima. A brandura, portanto, é justificada, pois fica subentendida nos detalhes apresentados pelas próprias Escrituras.

Filo

Filo, o Judeu, representa a posição dos judeus na Diáspora; viveu em Alexandria, na metade do século I^s d.C. Filo nos oferece *insights* da vida de um judeu vivendo num meio gentio, tendo que justificar sua religião aos seus vizinhos que, com frequência, se mostravam hostis ao Judaísmo. A observância do Shabbath, em particular, era um alvo fácil para os insultos dos autores pagãos.²³

O fato de o Shabbath ser o sétimo dia da semana era extremamente significativo para Filo; ele dedica inúmeras linhas a uma discussão das propriedades e do valor simbólico do número sete (*Op.* 90ss; *Spec. Leg.* II, 56ss; *Leg. Alleg.* I, 8). Uma das afrontas dos gentios era considerar os judeus preguiçosos, afirmando que a observância do Shabbath não passava de uma forma de evitar o trabalho (*Spec. Leg.* II, 60). No entanto, Filo ressalta que o propósito do Shabbath é dar descanso aos homens de modo que possam voltar revigorados às suas atividades habituais. As proibições de trabalhos manuais não impediam o exercício da mente; os judeus dedicavam parte do seu tempo ao estudo da

filosofia de seus antepassados. O estudo era relacionado à contemplação de Deus depois da criação: “No sétimo dia, Deus cessou suas obras e começou a contemplar o que havia sido tão bem criado e, portanto, ordenou aos cidadãos que vivem sob suas leis que seguissem o exemplo divino nestas e em outras questões” (*Decai. 97*).

Assim, o sétimo dia era dedicado ao “estudo da sabedoria” e servia como um tempo de reflexão sobre as atividades da semana. As pessoas deviam determinar se haviam cometido alguma ofensa e cobrar de si mesmas.

Na câmara do conselho de sua alma, tendo as leis como suas assessoras e examinadoras, uma prestação de contas rigorosa do que haviam dito ou feito, a fim de corrigir aquilo que havia sido negligenciado, tomando precauções para que esse pecado não se repetisse. '

Filo considerava que a prática de trabalhar seis dias e descansar um apresentava o equilíbrio correto entre os aspectos práticos e contemplativos da vida. Somente com o devido equilíbrio entre essas duas áreas é possível viver de maneira ordenada. Filo teceu mais comentários sobre o Shabbath em outros textos (*Mos. II, 216*). Repreendeu aqueles que ocupavam esse tempo livre com divertimentos pelos quais a alma era reduzida à escravidão e recomendou a busca pela sabedoria em vez do entretenimento, sendo que esta não envolvia o estudo da filosofia secular, mas da sabedoria ancestral dos judeus. Filo chamou os lugares de oração dos judeus nas cidades do mundo helenístico de “escolas de prudência

e temperança”. Tudo indica, portanto, que, para Filo pelo menos, parte do Shabbath devia ser passada na sinagoga estudando a “filosofia ancestral”.

A seu ver, a sinagoga era um paradigma para todos que desejam ter uma existência sensata (*Spec. Leg.* II, 60). No Shabbath, os judeus buscavam uma vida de contemplação e, em decorrência disso, promoviam o seu próprio aperfeiçoamento mental. Na tentativa de justificar o Shabbath dos judeus, a tônica da argumentação de Filo não era o descanso, mas o estudo da filosofia ancestral. Essa ênfase sobre as atividades na sinagoga durante o Shabbath deve ser entendida como a defesa de um princípio no contexto de escárnio sofrido pelos judeus. Filo ansiava por mostrar o valor daquilo que os judeus realizavam semana após semana, o que não teria sido possível se ele houvesse ressaltado o aspecto do descanso do trabalho, a preocupação central dos escritos rabínicos.

Apesar da importância universal que Filo atribuía ao Shabbath (p.ex., seu *Op.* 89, onde o Shabbath é chamado de “festival do universo”), seria errado supor que sua intenção era impor o Shabbath como uma obrigação universal independentemente das afiliações religiosas. Por certo, os “tementes a Deus” (prosélitos que freqüentavam a sinagoga) observavam o Shabbath (p.ex., At 13.16), mas é de se duvidar que eram incentivados a fazê-lo como uma obrigação imposta sobre toda a criação, e não apenas aos judeus.²⁴ Ao mesmo tempo em que Filo incentivava homens de todas as idades a guardar o Shabbath, fica claro que não fazia distinção entre o mandamento para guardar esse dia e os outros mandamentos, conforme se pode observar na oração **ΚΟΙΘΆΠΕΡ ΕΝ ΤΟΪΣ ΆΛΛΟΙΣ** (*Decal.* 98). Filo considerava o Decálogo a fonte de toda legislação da Torá (*Decai.* 19 e 154),²⁵ mas não parece haver evidências de que distinguia a lei do Shabbath como sendo universal, e não apenas um costume dos seus antepassados. A prática do Shabbath judaico era justificada e recomendada para os não-judeus, uma recomendação que fazia parte da atividade apologética com a qual o Judaísmo egípcio se

encontrava profundamente envolvido.²⁶

Conclusão

O resultado da variedade de abordagens judaicas ao Shabbath foi um conjunto diversificado de normas com diferentes graus de complexidade. Os inúmeros problemas práticos que surgiam na vida diária indicavam que as regras bíblicas eram confusas ou rigorosas demais para serem aplicadas a condições sociais que haviam passado por grandes transformações. Vimos como o problema foi resolvido por um grupo durante a luta dos macabeus e como os rabinos procuraram tornar a Torá aplicável a todas as gerações. É tentador considerar algumas das legislações rabínicas como formas de contornar a Torá. No entanto, uma avaliação desse tipo não leva em consideração os fatores que tornaram tal abordagem necessária. A reação dos não-judeus ao conceito de *‘êrub* pode ser negativa, mas esse dispositivo tinha por finalidade tornar a vontade de Deus relevante para as pessoas comuns com dificuldades de cumprir as regras bíblicas. A tentativa das escolas rabínicas de suprir as necessidades dessas pessoas se baseava na convicção de que, de uma forma ou de outra, a Torá era dirigida a todos os seres humanos, quaisquer que fossem suas situações.

A preocupação dos rabinos era tornar a vontade de Deus viável para a sua própria geração e não apresentava as mesmas tendências a um obscurantismo ou literalismo que apresentavam as normas do Shabbath de alguns grupos conservadores com suas abordagens impraticáveis. O fato de muitos desses grupos conservadores viverem isolados dos gentios e até mesmo da vida em comunidade significava que podiam adotar uma abordagem

mais literal das leis bíblicas. Porém, as condições em que as pessoas mais comuns viviam impediam-nas de praticar esse tipo de observância. Para essas pessoas, as pressões de se sustentar e até mesmo sobreviver exigiam uma abordagem mais humana da observância do Shabbath na qual se guardasse, senão a letra da lei, então pelos menos o espírito da lei. No entanto, fica evidente que, por mais hipotéticos que fossem alguns dos seus exemplos, a Halaká reconhecia o desejo do indivíduo de obedecer a Deus; ao mesmo tempo, levava em consideração as suas dificuldades ao considerar a vida de obediência apenas como uma repetição exata das leis bíblicas. A complexidade das práticas do Shabbath judaico deve ser vista como uma tentativa sincera de traduzir a vontade revelada de Deus para o contexto social intrincado do mundo helenístico.

Nota! Finai!

1. Com respeito a essa questão, ver L. Finkelstein, *The Pharisees* (Filadélfia: Jewish Publication Society of America, 1962).
2. Para um resumo conciso, ver J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen: Van Gorcum, 1954), pág. 52ss. Ver também W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905).
3. De acordo com o rabino, o mandamento do Shabbath é análogo a todos os mandamentos da Torá (*j.Ber.*: 3c); ver ainda E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Jerusalém: Magnes Press, 1976), pág. 348; e G. E. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927), 2.16. Ver também R. Goldenberg "The Jewish Sabbath in the Roman World Up to the Time of Constantine the Great", ed. W. Haase *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 11.19:1 (Berlin/Nova York, 1979), pág. 4Hss.
4. Com referência ao contexto dessas obras, ver L. Rost, *Judaism Outside the Hebrew Canon: An Introduction to the Documents* (Nashville: Abingdon, 1976), págs. 129ss, 169ss. Quanto ao Shabbath em Qumran, ver L. H. Schiffman. *The Hagiographa at Qumran* (Leiden: E. J. Brill, 1975); S. T. Kimbrough, "The Concept of Sabbath at Qumran" *RQ* 5 (1962): 483ff.; and C. Rabin, *The Zadokite Documents* (Oxford: Clarendon Press, 1954).
5. A questão de Deus guardar ou não o Shabbath é discutida em João 5.17 e por Filo. Este último rejeita a idéia em *Leg. Alleg.* 1, 5ss, como também o faz o *Shem. R.* 30.9 onde, pela aplicação do

conceito de 'êrub, enfatiza-se que Deus tem permissão de trabalhar no céu e na terra durante o Shabbath.

6. Ver Schiffman, *The Haíakhah at Qumran*, pág. 126ss.
7. Ibid., pág. 91 ss.
8. Com respeito à ligação entre os essênios e Qumran, ver a reformulação mais recente em G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective* (Cleveland: Collins World, 1977), pág. 116ss.
9. "Essas leis são ensinadas em outras ocasiões, porém de modo mais particular, no sétimo dia, pois o sétimo dia é considerado sagrado; nele os indivíduos devem se abster de todas as outras ocupações e freqüentar os lugares sagrados chamados de sinagogas e lá, participar de classes conforme a sua idade, com os mais jovens sob a orientação de um mestre mais velho, ouvindo com atenção e ordem. Então, alguém deve tomar os livros (sagrados) e lê-los e outros homens experientes devem explicar aquilo que não é completamente inteligível, pois muitos preceitos são apresentados de maneira enigmática e alegórica, conforme o costume antigo; desse modo, as pessoas aprenderão a piedade, a santidade e a justiça" (Om. Prob. Life. 81).
10. Também é importante observar que em um dos fragmentos litúrgicos se faz menção a hinos para o Shabbath: ver M. Baillet, "Un recueil Liturgique de Qumran, Grotte 4: Les paroles des luminaires". *RB* 68 (1961): 212.
11. Neste estudo, o termo "fariseu" é usado para denotar os predecessores da tradição rabínica, antes da queda de Jerusalém no ano 70 d.C., apesar de se admitir que não fica inteiramente claro qual era a relação exata entre os rabinos e os fariseus. Com referência a essa questão, ver J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* (Leiden: E. J. Brill, 1971), especialmente o volume 3. Comparar, porém, com E. Rivkin, *Hidden Revolution* (Nashville: Abingdon, 1978).
12. Com respeito a essa passagem, ver Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, págs. 340,341.
13. A tradução é extraída de Neusner, *The Rabbinic Tradition about the Pharisees*, 2.10,11.
14. Na opinião de Schiffman, a *halākāh* sobre o Shabbath em Qumran provavelmente é anterior à evolução do princípio de 'êrub: *The Haíakhah at Qumran*, pág. 133. O radical ערב é usado em CD 11.4,5, mas uma referência ao termo técnico está fora de questão neste caso (também de acordo com Schiffman, *The Halakah at Qumran*, pág. 109, n. 167).
15. Tradução de J. Z. Lauterbach, *Mekilta de R. Ishmael* (Filadélfia: Jewish Publication Society of America, 1935).
16. Pode-se encontrar outras exceções em *Shabb. lō.iss* e em H. L. Strack e R. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (Munique: C. H. Beck, 1926), 1:168, 623ss.
17. Sobre a luz do Shabbath, ver Finkelstein, *The Pharisees*, e Lauterbach, "The Sabbath", em *Rabbinic Essays* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1951).
18. Mais detalhes em I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Frankfurt: J. Kauffmann, 1931), pág. 107ss.
19. Verbete σοίβατον, TDNT 7.15. Também é de interesse o relato sucinto sobre o Shabbath e seu culto em Josefo, *Contra Apionem* ii.175, e ainda A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Beríchi des Josefus* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1932), pág. 101ss.
20. *Judaism in the First Centuries*, 2.38,39.
21. Tradução de R. Levertoff, *Midrash Sifre on Numbers* (Londres: SPCK, 1926).
22. Sobre os principais trabalhos proibidos no Shabbath, ver *Shabb. 7.2*, e Moore, *Judaism in the First Centuries*, 2.28. O incidente em Números 15.32,33 é discutido por Filo em *Spec. Leg.* 11, 65ss.
23. Com referência às atitudes dos gentios, ver Lohse, σοίβατον, 7.17, nn. 134,135, M. Stein, *Greek*

- and Latin Authors on Jews and Judaism: Vol. 1: From Herodotus to Plutarch* (Jerusalém: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976), e Goldenberg, *The Jewish Sabbath*, pág. 430ss.
24. Sobre os prosélitos e as exigências judaicas, ver SBK 2.719772 e 3.36ss.
25. Ver Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, pág. 360ss.
26. Outros exemplos desse tipo de literatura são os Oráculos Sibilinos: ver J. J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (Missoula: Scholars Press, 1974). Um exemplo da tentativa de justificar a observância do Shabbath para um gentio pode ser encontrada no confronto lendário entre Tinneus e Rufus em *Ber. R.* 11.5. Com referência a esse tipo de história, ver Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, pág. 107.
- 27.

4. Jesus e o Shabbath nos quatro evangelhos

D. A. Carson

D. A. Carson é professor de Novo Testamento no Trinity Evangelical Divinity School em Deerfield, Illinois, EUA.

Introdução

Este capítulo é constituído de análises exegéticas de passagens dos evangelhos sinópticos que mostram a atitude de Jesus com relação ao Shabbath. Apesar de alguns críticos duvidarem da possibilidade de descobrir alguma coisa sobre os conceitos do próprio Cristo acerca do Shabbath,¹ não compartilho de seu ceticismo. Não obstante a autenticidade de várias das declarações de Jesus estar sendo defendida por meio de novas justificativas,² minha argumentação se aterá somente a passagens contestadas de modo particular, onde a distinção entre os ensinamentos de Jesus e dos evangelistas se mostra especialmente

importante.

Com isso, não estou colocando de lado as contribuições e ênfases peculiares dos escritos dos sinópticos e, muito menos, ignorando as diferenças entre eles. Por esse motivo, depois de examinar as perícopes relevantes a fim de descobrir como Jesus via o Shabbath, torna-se necessário adotar uma segunda abordagem que consiste na investigação sucinta da maneira como os evangelistas sinópticos usam esses dados. Tendo em vista que o material de Lucas é estudado juntamente com Atos no capítulo 5 desta obra, limitarei meus comentários a Mateus e Marcos (o conjunto Lucas-Atos ocupa um quarto do Novo Testamento e o posicionamento de Lucas com relação às leis tem sido motivo de controvérsia nos últimos anos).

A atitude de Jesus com relação à lei em geral conforme se pode observar nos evangelhos (especialmente Mateus e Marcos) seria, sem dúvida alguma, assunto para uma obra extensa, o que para nós implicaria uma séria digressão. Por outro lado, seria deveras pretensioso tentar apresentar as atitudes de Jesus com relação à lei do Shabbath sem fornecer pelo menos algumas diretrizes quanto ao modo como nossas conclusões se encaixam na atitude de Jesus com relação à lei em geral. Assim, sob o risco de simplificar excessivamente o assunto, incluí uma seção resumida (que não é descritiva nem detalhada) sobre essa questão mais ampla.

Além disso, tratarei do quarto evangelho, concentrando-me, em primeiro lugar, nas perícopes acerca do Shabbath e procurando, posteriormente, relacionar essas conclusões com os temas mais gerais da forma como João apresenta Jesus.

Jesus e o Shabbath nos evangelho sinóticos

Marcos 1.21²⁸; Lucas 4.31³⁷*⁻

Vemos Jesus ensinando numa sinagoga em Cafarnaum no Shabbath.⁴ O termo **διδάχῃ** (“ensinar”) pode se referir à forma ou ao conteúdo do discurso ou, ainda, a ambos. A autoridade com que ensinava fez com que Jesus causasse espanto entre os presentes. Então (Marcos usa o termo **εἴθις**), um homem possuído se manifestou em protesto. Os detalhes dessa manifestação intempestiva não são relevantes para o nosso estudo, exceto pela necessidade de observar que a pergunta inicial **XI ἡμῖν καὶ σοί**, significa “Que temos em comum?”.⁵ Nesse caso, pode ter o sentido de “Cuida da tua própria vida!”⁶ ou “Por que te intrometes em nosso meio?”. O antagonismo entre o espírito imundo e Jesus destaca Jesus, revela sua missão e retrata sua autoridade. As palavras **ἦλθες ἀπολέσαι ἡμῶν** podem ser entendidas como uma pergunta⁷ ou como uma asserção provocativa: “Vieste [ao mundo] para nos destruir” (cf. Lc 10.18).⁸ De qualquer modo, o antagonismo fundamental entre Jesus, o Santo de Deus que veio pregar o evangelho (Mc 1.14), e os espíritos imundos é apresentado logo no início do Evangelho de Marcos - e isso, num Shabbath.

Pelo fato de o texto não conter qualquer indicação de um conflito com o Shabbath nessa passagem, alguns estudiosos acreditam que a menção do dia é significativa em função de sua relação escatológica com a derrota das trevas e a introdução da autoridade messiânica⁹ - autoridade esta que se refere tanto ao ensino (Mc 1.22) quanto ao poder sobre as forças demoníacas (Mc 1.27).¹⁰ O tom de autoridade e a incerteza no meio do povo quanto ao seu significado são igualmente intensos no relato de Lucas. Na verdade, uma vez que esse episódio é apresentado depois da história das declarações de Cristo no Shabbath que passou em Nazaré (Lc 4.16-31), pode-se observar ainda mais energia

messiânica pulsando ao longo da narrativa.¹¹ No entanto, o texto em si não fornece qualquer ligação entre o aspecto escatológico, a autoridade messiânica e o Shabbath, a não ser que Lucas 4.16-31 seja considerado uma referência ao jubileu messiânico (cf. os comentários abaixo). Pelo menos em Marcos, a menção do dia é relacionada exclusivamente (e de modo um tanto fortuito) ao fato de Jesus entrar na sinagoga¹² para ensinar.

Não há como deixar de notar que o público não demonstra qualquer indignação contra Jesus por seu ato de exorcismo. Talvez os fariseus não estivessem presentes, mas ainda assim, pelo menos uma autoridade da sinagoga devia estar lá e poderia ter se oposto às práticas de Jesus com respeito ao Shabbath (cf. Lc 13.10- 17). Logo em seguida,¹³ Jesus realiza outro prodígio, um milagre de cura (Mc 1.29-31; Lc 4.8-39) e, mais uma vez, não há qualquer reação adversa, apesar de ser possível argumentar que esse milagre se deu no ambiente recluso de um lar, e não em público.

Porém, a falta de oposição pode ter uma explicação mais abrangente. Até então, Jesus havia sido escrupuloso com relação à Torá e não havia entrado em conflito com a observância do Shabbath nem com as normas da Halaká. Esta última visava uma cerca ao redor da Torá e, ao mesmo tempo, dar ao povo a liberdade de realizar certas tarefas necessárias e, na opinião da maioria, certos atos de misericórdia. E de se duvidar que, nos estágios iniciais, tenha sido dada qualquer consideração aos *milagres* realizados no Shabbath, uma vez que as normas tratavam do *trabalho* no Shabbath. Se os comentários da Halaká sobre curas tinham como objetivo regulamentar o trabalho de médicos e os cuidados de parentes e casos semelhantes, é difícil considerar que Jesus tivesse cometido alguma ofensa. Assim, ao que parece, as práticas de Jesus no Shabbath, a princípio, não provocaram

qualquer tipo de ultraje, até que a oposição começou a crescer e o *próprio Jesus* passou a ser injuriado. Então, a legislação referente ao Shabbath e a Halaká passou a ser usada como arma pelos inimigos de Jesus e como forma de racionalizar seus ataques.

O episódio seguinte (Mc 1.32-34) é ligado aos acontecimentos anteriores pelas palavras “À tarde, ao cair do sol”, bem como pela referência à porta em

1.33 (supostamente, a porta da casa de Simão e André, 1.29). Lucas 4.40,41 e Mateus 8.16,17 também indicam que os acontecimentos subseqüentes ocorreram no final de um dia memorável, apesar de Mateus não relacioná-lo a um Shabbath. Marcos e Lucas dão a impressão de que a multidão esperou até o cair do sol, o final do Shabbath, e só depois foi procurar Jesus para ser curada, o que leva G. B. Caird a comentar: “As multidões foram mais escrupulosas do que Jesus e esperaram até o cair do sol, quando terminava o Shabbath, para se valer dos poderes de cura do Senhor”.¹⁴ Esse zelo todo não precisa, necessariamente, se referir apenas à cura; algumas pessoas provavelmente devem ter transgredido as normas do Shabbath com referência a percorrer certas distâncias (mil côvados), a fim de chegar até Jesus e supõe-se que foi necessário carregar alguns enfermos (**φέρω**, Mc 1.32, pode significar “trazer” ou “carregar”), o que também constituía uma violação das leis do Shabbath (cf. *Shab.* 7.2). Os autores dos evangelhos não entram nesses detalhes, mas é bem possível que se trate de uma crítica implícita às regras farisaicas que impediam o povo de se aproximar de Jesus.

Por fim, cabe observar que o exorcismo (Mc 1.23-28) foi decorrente de um antagonismo demoníaco espontâneo e que essa primeira cura (Mc 1.29-31) se deu em resposta a um pedido simples e sincero. Em nenhum desses casos é possível encontrar indícios de que Jesus estivesse *provocando* deliberadamente um

confronto com respeito ao Shabbath.

Marcos 2.23-28⁻; Mateus 12.18⁻; Lucas 6.1⁻-5⁻

As questões levantadas por essas perícopes são, ao mesmo tempo, complexas e abrangentes e envolvem diferenças de opinião importantes em termos teológicos, exegéticos e metodológicos.

Cinquenta anos atrás, K. L. Schmidt chamou o relato de Marcos de “um exemplo máximo de uma determinada história que não é ligada a um tempo e lugar específicos”.¹⁵ Quanto ao tempo e lugar específicos desse acontecimento, a avaliação de Schmidt estava correta, pois o texto só informa que o episódio se deu num campo no Shabbath.¹⁶ Vários estudiosos rejeitam a estrutura narrativa, considerando-a uma elaboração artificial cujo propósito era fornecer um contexto para as palavras de Marcos 2.27.¹⁷ Porém, ao falar das controvérsias sobre o Shabbath, Taylor comenta que, pelo fato de a igreja - desde o início de sua existência - realizar seus cultos no primeiro dia da semana (conforme será demonstrado nos capítulos subsequentes), nada mais natural que preservar histórias como essa. Taylor afirma que tais considerações se opõem ao ceticismo de Schmidt e Bultmann, e acrescenta: “O uso informal da história de Davi corresponde à maneira como ele [Jesus] usa o Antigo Testamento em outras ocasiões e a demonstração ampla de bondade é característica”.¹⁸ Ao observar que Jesus é responsabilizado por uma ação dos discípulos, da qual ele não participou, alguns estudiosos afirmam que essa história não passa de uma composição.¹⁹ No entanto, é fato óbvio que, com frequência, um líder é responsabilizado pela conduta de seus seguidores. Então, porque Jesus seria poupado de críticas desse tipo?²⁰

O grego **ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες** (“e os discípulos, ao passarem, colhiam”) pode significar que os discípulos começaram a abrir um caminho colhendo as espigas de cereal ou, talvez, que começaram a caminhar, abrindo caminho para poder avançar. Jewett sugere que os discípulos estavam abrindo caminho para Jesus.²¹ Mas como poderiam fazer um caminho simplesmente arrancando as *espi- gas* e por que a acusação de “trabalhar no Shabbath” não foi apresentada com mais clareza? Na verdade, o texto quer dizer que, enquanto passavam pelo campo, os discípulos começaram a colher as espigas e comer os grãos.²² Não cabe, também, partir do pressuposto de que Jesus e os discípulos estavam “de fato, viajando de um lugar para outro realizando a obra missionária do Reino” e que, ao longo do caminho, começaram a saciar sua fome.²³ Tal abordagem tem por objetivo atribuir a essa ofensa um significado associado ao reino. Mas, então, por que Jesus e seus discípulos não são acusados de desobedecer às restrições de percorrer certas distâncias no Shabbath? Por que não estão viajando por uma estrada, em vez de perambular pelos campos de cereais? Essa cena é mais plausível se considerada como um passeio numa tarde de Shabbath do que como uma expedição missionária e, por isso, a presença dos fariseus não é estranha.²⁴ Assim, a transgressão consiste somente em colher e preparar alimento no Shabbath.²⁵ A espiga, em si, era permitida (Dt 23.25), mas é possível que no Shabbath pudesse ser considerada o mesmo que ceifar e, portanto, um trabalho proibido (Êx 34-21).

Jesus respondeu a essa alegação com uma referência a Davi e o pão da proposição (cf. ISm 21.1-7). Tal referência não deve ser interpretada como uma alusão messiânica.²⁶ Nem significa que Jesus está concordando com os princípios dos fariseus nesse momento, contentando-se em mostrar que tais regras admitem

exceções.²⁷

Antes, a tônica da argumentação é que o fato de as Escrituras não condenarem Davi por sua atitude; isso mostra como a rigidez com que os fariseus interpretavam a lei ritual não estava de acordo com as Escrituras e, portanto, não era uma compreensão correta da lei em si.²⁸

Mesmo esquadrinhando toda a Torá, continua sendo difícil entender qual lei foi transgredida pelos discípulos. Ao que parece, as normas com referência à colheita e preparo de alimentos são apresentadas dentro de uma estrutura de “seis dias de trabalho e um dia de descanso para Yahweh”. O Shabbath implicava um descanso total do trabalho habitual.²⁹ Porém, nesse caso, os discípulos não eram agricultores nem donas de casa tentando fazer algumas horas extras às escondidas. Antes, eram ex-pescadores e ex-negociantes, pregadores itinerantes que não estavam fazendo nada de errado (são inocentados de modo específico em Mateus; para mais detalhes, ver abaixo). É evidente que a Ha-laká foi transgredida, mas é justamente esse legalismo que Jesus combate em diversas ocasiões.³⁰

A sugestão de alguns rabinos de que Davi comeu do pão proibido no Shabbath³¹ (talvez com base no fato de que a cada Shabbath era colocado pão sagrado fresco sobre a mesa) é irrelevante; Davi não fez algo proibido no Shabbath, mas simplesmente, algo proibido em geral. Além disso, D. Daube observou que a Ha-gadá (um material popular de homilética) não serve de base adequada para uma prova da Halaká extraída das Escrituras.³²

É necessário tratar de maneira particular a forma como Rordorf aborda essa passagem. Depois de explicar como 1 Samuel

21.1-7 é usado, ele conclui que a falta de coesão lógica entre o problema e a citação torna improvável que a história tenha sido inventada a fim de fornecer um contexto para uma citação (apesar da afirmação de Bultmann), “uma vez que teríamos de admitir, com uma certa surpresa, o fato de não se ter escolhido um contexto mais apropriado”.³³ Por outro lado, Rordorf argumenta que o incidente e as citações não formavam um conjunto desde o princípio, pois Marcos não menciona a expressão “com fome” (Mt 12.1), tornando a relação ainda mais frágil. O acréscimo dessa expressão por Mateus é “uma tentativa de assimilar a história da colheita das espigas à citação das Escrituras”. Portanto, Rordorf afirma que a citação e a “ilustração” narrativa em Marcos 2.23-26 (e textos paralelos) “são claramente (!) inapropriadas para o relato da transgressão do Shabbath e sua justificação”³⁴ e “supõe” que a resposta original de Jesus se encontra preservada em Marcos 2.27.

A argumentação toda de Rordorf se volta para a expressão “com fome”, ao que podemos replicar: (1) por que motivo além de sua fome os discípulos colhe- riam espigas de cereal? Não fica evidente que estavam com fome? O *máximo* que se pode inferir da inserção dessas palavras por Mateus é que ele deixou tal fato explícito.³⁴ A expressão em si não possui qualquer significado teológico e Lucas confirma essa opinião; de acordo com ele, os discípulos estavam debulhando e *comendo* as espigas. Por outro lado, não se deve dar ênfase excessiva à questão da fome. Por vezes, os defensores do Shabbath vêem na fome dos discípulos um motivo adequado para considerar seu gesto de apanhar as espigas um trabalho de “necessidade” ou “misericórdia”,³⁶ o que é extremamente dúbio. Jesus não usa esse argumento reconhecido e aceitável nesse caso, apesar de fazê-lo em outras circunstâncias. Além disso, é pouco provável que a fome dos discípulos - que haviam ficado, no máximo, um dia inteiro sem comer - possa ser

comparada com a de Davi e seus companheiros. (2) A refutação de Jesus (Mc 2.25,26) é típica em relação às suas outras respostas. Não é raro observarmos Jesus evitando respostas diretas e tratando da raiz da questão ou revelando a hipocrisia e as pressuposições equivocadas daquele que o questiona (cf. Mc 7.5ss). Além disso, como ressaltou M. D. Hooker, *existe* uma relação coerente entre a narrativa e a citação que essa perícopa faz das Escrituras:

As palavras de Jesus sobre Davi mostram como as regras criadas para salvaguardar algo santo foram colocadas de lado em favor de Davi, que desfrutava uma posição especial, e de “seus companheiros”; receberam permissão de comer aquilo que, normalmente, só era permitido aos sacerdotes. Assim, no caso de Jesus e seus discípulos, as regras criadas para proteger algo santo - nesta ocasião, o Shabbath - são, mais uma vez, colocadas de lado em favor de alguém que desfruta uma posição especial e daqueles que estavam com ele. Aqui, porém, o motivo não é uma necessidade premente, mas o fato de o Filho do homem ser o senhor do Shabbath.³⁷

Chegamos, assim, às palavras finais em Mc 2.27,28. Mais uma vez, há uma discordância considerável entre os estudiosos.³⁸ Não são poucos os que separam essas afirmações do episódio na seara.³⁹ Taylor apresenta quatro motivos para isso, mas é possível encontrar falhas em todos eles: (1) ele afirma que o ápice de Marcos 2.23-26 é a pergunta sobre Davi. Porém, como vimos, Rordorf questiona essa idéia. Se a análise acima, incluindo a observação de Hooker, está correta, a citação sobre Davi leva diretamente à autoridade de Jesus como Filho do Homem. (2) As palavras “Mas ele lhe respondeu” (**ΚΟΪ ἔλεγεν αὐ’ΤΌτς**) podem ser uma expressão típica de citação. No entanto, também podem indicar uma pequena pausa literária;⁴⁰ ou, no caso de serem uma

fórmula de citação, podem indicar algo que Jesus dizia com frequência, mas afirmou de modo particular nessa ocasião.⁴¹ (3) Apesar de Taylor admitir que 2.27 concorda com as idéias de 2.23- 26, e que 2.28 pressupõe 2.27, afirma que 2.28 não se encaixa nesse contexto. Infelizmente, não explica como ou por quê; trataremos, logo a seguir, das maneiras de associar esses dois versículos. (4) De acordo com Taylor, as palavras de 2.27,28 são gnômicas quando comparadas com as declarações polêmicas de 2.25,26. Por certo, o versículo 27 (mas não o 28) apresenta a *forma* de gnoma; porém, dentro de um contexto apropriado, até mesmo os ditados gnômicos se tomam extremamente polêmicos. E 2.28, uma asserção cristológica com diversas implicações, deve ser considerado, no mínimo, tão polêmico (do ponto de vista dos fariseus) quanto aquilo que o antecede. <

W. Lane argumenta que 2.27 é um ditado legítimo de outro contexto, o que fica evidente á partir de κοί ἔλεγεν αὐτοῖς. Considera o versículo seguinte (2.28) a conclusão do próprio Marcos à perícope para o todo (2.23-27), e não apenas a 2.27.⁴² No entanto, isso depende em grande parte da sua concepção das palavras acerca do “Filho do Homem” em Marcos 2.10, onde argumenta de modo bastante habilidoso que 2.10a é uma inserção parentética que visa explicar o significado da cura para os leitores *cristãos*. Tendo determinado, portanto, que essas palavras acerca do “Filho do Homem” não foram proferidas pelo próprio Jesus, Lane se vê livre para afirmar o mesmo sobre 2.28. Trata-se de uma concepção plausível, porém não convincente; esses seriam os únicos casos nos evangelhos em que tal expressão não vem do próprio Jesus, ainda que dê essa impressão.

Além disso, como R. N. Longenecker ressaltou,⁴³ tanto Mateus quanto Lucas consideram Marcos 2.10a da forma como se encontra, incluindo sua sintaxe de” selegante, tratando-o como uma

designação própria verdadeira, e não um comentário editorial de Marcos, deixado de fora em outros casos. Hooker observa, semelhantemente, que apesar de vários comentaristas considerarem Marcos 2.27 autêntico e 2.28 uma declaração polêmica inspirada pela igreja, fica evidente - pelo fato de Mateus e Lucas preservarem 2.28, mas não 2.27 - que, quando muito, é justamente o oposto.⁴⁴

Há quem insista que é impossível Marcos 2.27 ser autêntico, pois nenhum mestre judeu poderia ter feito tal declaração, que, para tais estudiosos, “se parece mais com uma asserção de Protágoras de Abdera”.⁴⁵ Rordorf concorda que, em certos aspectos, essa declaração é, de fato, singular, mas ainda assim a considera autêntica. Afirmar que 2.27 não é outra coisa senão um princípio inteiramente novo que ataca com violência não apenas toda a escrupulosidade casuística dos fariseus, mas também, o próprio mandamento do Shabbath.⁴⁶ Por outro lado, seguindo a opinião de Kâsemann,⁴⁷ Rordorf argumenta que 2.28 é uma atenuação e limitação inspirada pela igreja daquilo que o próprio Jesus quis dizer em 2.27:

E óbvio (!) que, para a igreja primitiva, a liberdade fundamental do ser humano com relação ao Shabbath - enunciada por Jesus nessa passagem - era algo extraordinário. Sem dúvida, reconhecia a liberdade do próprio Jesus com referência ao Shabbath; a igreja primitiva interpretava essa liberdade num sentido messiânico e não se considerava igualmente dotada da mesma.⁴⁸

Essas duas abordagens deixam de atribuir a devida importância ao conhecido paralelo rabínico: “O Shabbath lhes foi entregue; mas vós não fostes entregues ao Shabbath”.⁴⁹ E indiscutível que 2.27 apresenta um conteúdo e significado novo, mas é, ao mesmo tempo, superficial e impraticável afirmar que

nenhum judeu poderia ter proferido tais palavras.

Devemos investigar o que 2.27 e 2.28 ensinam no contexto onde se encontram e se apresentam ou não que eles são uma unidade com a perícope.

Vários estudiosos acreditam que 2.27 e 2.28 se referem ao homem. De acordo com essa concepção, a expressão “Filho do Homem” é uma tradução equivocada do aramaico;⁵⁰ porém, é difícil compreender de que maneira declarar que o ser humano, como tal, é senhor do Shabbath, poderia convencer os fariseus. Essa interpretação seria plausível se 2.27 fosse, originalmente, um dito separado, mas, nesse caso, Marcos opta por expressar algo simples de maneira extremamente ambígua - com todas as dificuldades do conceito de “Filho do Homem”. Por outro lado, T. W. Manson argumenta que o conceito aramaico de “Filho do homem” foi traduzido incorretamente em 2.27, mas, corretamente em 2.28; i.e., a tradução correta de 2.27 é: “O Shabbath foi estabelecido por causa do Filho do homem, e não o Filho do homem por causa do Shabbath”.⁵¹ Manson afirma que o Shabbath foi estabelecido para os judeus (e não para os homens em geral) e que a expressão aramaica “Filho do homem” pode ser uma referência coletiva à nação, bem como uma referência específica a Jesus. Essa idéia carece de provas de que Jesus ensinou que o Shabbath havia sido feito para os judeus e pressupõe indevidamente que, no Novo Testamento, a designação “Filho do homem” apresenta um significado coletivo.⁵²

Apesar de Manson crer que o Shabbath foi estabelecido para os judeus, outros atribuem ao termo “homem” (ἄνθρωπος) um significado genérico e concluem que essa passagem comprova o conceito de Shabbath como uma “lei da criação”. A concepção de Lee é extrema. Para ele, 2.27 quer dizer “O homem não foi feito para o Shabbath, mas o Shabbath *foi feito* (ou seja, com o objetivo

de ser guardado) para o homem”.⁵³ Trata-se de uma interpretação simplesmente impossível em termos de contexto, uma vez que destrói de todo o paralelismo antitético e, desse modo, o significado contextual do versículo. Esse equívoco não tarda em ficar claro ao se levantar uma pergunta absurda: “Como é possível o homem *ser guardado* *peh* Shabbath (sendo esse o significado que Lee atribui a *ser feito para* na segunda linha) ?”.

Segundo uma apresentação mais moderada desse mesmo argumento, 2.27 significa que Deus estabeleceu o sétimo dia para o homem e não o homem para o dia; mas também considera esse versículo uma argumentação secundária em favor da lei da criação.⁵⁴ Fíá quem continue a insistir que **ἄνθρωπος** possui um significado genérico.⁵⁵ Alguns chegam a alegar que, pelo fato de os rabinos crerem que o Shabbath havia sido dado somente a Israel, o uso de **ἄνθρωπος** em 2.27 é uma rejeição do conceito rabínico em favor de uma “lei da criação” para todos os homens. A meu ver, essa argumentação é o tipo de interpretação equivocada oposta àquela de Beare e Gils, discutida acima. De acordo com Beare e Gils, nenhum judeu poderia ter dito as palavras de Marcos 2.27; neste caso, argumenta-se que

2.27 é uma adaptação consciente de uma opinião judaica bastante conhecida. Ao que parece, essa passagem não trata da extensão dos axiomas rabínicos de modo a abranger o mundo gentio; de qualquer modo, não há fundamento contextual para insistir que **ἄνθρωπος** possui um significado genérico e racial.⁵⁶

Dentro do conceito de “lei da criação” argumenta-se, ainda, que o verbo **ἐγένετο** (tomou-se) poderia ser uma referência à criação, mas não poderia se referir à entrega da lei no Sinai. Em outras palavras, Marcos 2.27 afirma que o Shabbath foi feito (**ἐγένετο**) para o homem em um momento específico; mas, em termos lingüísticos, diz-se que essa ocasião não pode ter sido na

entrega da lei.

Trata-se, porém, de uma argumentação lingüisticamente infundada,⁵⁷ que não observa o contexto e a forma de 2.27. O versículo é um aforismo e o termo “homem” não é usado para limitar a referência aos judeus, nem para estendê-la a toda a humanidade; essa não é a questão em jogo. Além do mais, o verbo *ἐγέβετο* não passa de uma circunlocução para a ação de Deus.⁵⁸ Significa que “A obrigação absoluta do mandamento (do Shabbath) é... questionada, ainda que sua validade não seja contestada em princípio”.⁵⁹ Jesus não está sugerindo que todo indivíduo tem liberdade de usar ou abusar do Shabbath como bem entender, mas que a observância do Shabbath no Antigo Testamento era um privilégio benéfico, e não apenas uma questão legal - um fim em si,⁶⁰ como parecia ser a opinião dos fariseus.

O versículo 28 é mais abrangente. Se o Shabbath foi feito para o homem, não deve causar grande surpresa (ἰδοὺ, portanto) que o Filho do Homem, o Messias, cuja autoridade para perdoar pecados foi enfatizada há pouco (2.10) também seja Senhor até mesmo (καί) do Shabbath. Aqui, como também em Mateus e Lucas, a ênfase recai sobre o termo “senhor” (Κύριος): O “Filho do Homem controla o Shabbath, e não é controlado por ele”,⁶¹ e Jesus é esse Filho do Homem. Será que também é o “Senhor do Shabbath” no sentido de que deve ser adorado? Não se pode afirmar com certeza que essa é a tônica do texto; ainda assim, trata-se de uma declaração momentosa, cujo significado vai muito além da autoridade para alterar as regras da Halaká.⁶²

...se o Filho do Homem é senhor do Shabbath - e, portanto, tem o direito de abrogar as regras referentes a esse dia se assim o desejar - então possui uma autoridade, no mínimo, igual à da lei mosaica, uma lei que não é de origem

humana, mas que foi dada pelo próprio Deus. Mais uma vez, portanto, a autoridade do Filho do Homem vai além de qualquer mera autoridade humana: seu senhorio sobre o Shabbath é outro elemento da Nova Era, uma parte da restauração do homem e da atividade de Deus $\epsilon\pi\lambda\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\epsilon\iota\tau\epsilon\varsigma$ [na terra].⁶³

Ao mesmo tempo, há evidências que favorecem a associação do próprio Shabbath com o tema da restauração e da era messiânica.⁶⁴ Dentro dessa linha de raciocínio, o fato de Jesus ser o Senhor do Shabbath se torna ainda mais relevante, pois o próprio conceito de Shabbath começa a sofrer uma transformação. Dizer que Jesus Cristo é o Senhor do Shabbath não é apenas uma declaração messiânica de proporções formidáveis, mas apresenta também a possibilidade de uma mudança ou reinterpretação futura do Shabbath, exatamente da mesma forma como a superioridade de Cristo sobre o Templo apresenta certas possibilidades quanto à lei ritual. Apesar de não haver meio de encontrar nessa passagem qualquer detalhe dessa natureza, o versículo cria certas expectativas.

O contexto do episódio em Marcos e Lucas é idêntico: ocorre imediatamente depois dos comentários de Jesus sobre o vinho novo e os odres novos;

i. e., “o Senhor ensinou que havia trazido uma renovação completa das práticas religiosas e suas aplicações. Agora mostra como isso se aplica à observância do Shabbath”.⁶⁵ Mas Lucas não apresenta qualquer paralelo com Marcos 2.27; a passagem passa do episódio com Davi para a declaração do senhorio do Filho do Homem sobre o Shabbath, de modo que o pronunciamento sobre a autoridade de Jesus se destaca ainda mais.⁶⁶

Vários aspectos do relato de Mateus são dignos de nota. Enquanto nem Marcos nem Lucas fazem referência à ocasião, Mateus 12.1 começa com a oração “Por aquele tempo” ($\epsilon\upsilon\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$

Ἐκὲν τῷ κοῦρῳ), ou seja, Mateus associa a perícope àquilo que a antecede: “o conflito acerca do Shabbath surge na ocasião em que Jesus contrasta o seu ‘fardo leve’ com o fardo imposto pelos fariseus”.⁶⁷ Ademais, apesar de Mateus não apresentar qualquer paralelo com Marcos 2.27, registra mais dois argumentos aduzidos das Escrituras, como parte da defesa de Jesus.⁶⁸ Além do uso dos livros históricos (12.3,4 e paralelos), também há uma alusão à Torá, propriamente dita (12.5ss) e outra aos profetas (12.7). O apelo à Torá apresenta um novo conceito. Em termos formais, o sacerdote transgredir a lei do Shabbath por causa do trabalho que deve realizar como parte do culto apropriado a Deus (para um argumento semelhante, cf. Jo 7.22,23). Não se trata apenas de algumas leis serem formalmente conflitantes com outras, em função de sua própria natureza, mas do fato de que a lei ou princípio mais importante tem precedência. No Antigo Testamento, essa opinião tem uma implicação surpreendente: alguns homens, a saber, os sacerdotes, transgridem o Shabbath repetidamente e, no entanto, são inocentes. Se, de fato, o princípio do Antigo Testamento fosse “um dia dentre sete para a adoração e o descanso” em vez de “o sétimo dia para adoração e descanso”, seria de se esperar que a legislação prescrevesse um outro dia de descanso para os sacerdotes. A falta de tal prescrição confirma a importância do conceito do Antigo Testamento acerca do *sétimo* dia e não apenas do princípio de um dia dentre sete, que os defensores do domingo neotestamentário costumavam usar com tanta freqüência como equivalente exato do Shabbath do Antigo Testamento. Para a passagem em questão, é mais importante a afirmação de Jesus segundo a qual, assim como as Escrituras do Antigo Testamento providenciaram para que um certo grupo de pessoas com autoridade pudesse deixar de guardar perfeitamente o Shabbath em função de suas incumbências, também o próprio Jesus tem

autoridade para desconsiderar o Shabbath em função de seu trabalho. Isso não significa que, nesta passagem, Jesus transgride o Shabbath ou deixa de guardá-lo devidamente, pelo menos no que se refere à Torá. Antes, significa que ele afirma ter a autoridade para fazê-lo e, num certo sentido, levanta dúvidas sobre a autoridade dos fariseus de questioná-lo.

A argumentação acerca dos sacerdotes não teria sentido algum se Jesus não pudesse afirmar possuir uma autoridade semelhante. Na realidade, ele insistiu na presença de algo maior do que os sacerdotes do templo (o argumento é claro, quer se refira ao reino ou a Jesus).⁶⁹ No aparente conflito entre o que Jesus e seus discípulos fizeram e as regras do Shabbath, Jesus declarou ter a autoridade para deixar de observar perfeitamente o Shabbath sem ser culpável. Não se trata de comparar as ações de Jesus com as atividades dos sacerdotes, e também é pouco provável que seja uma referência a Jesus como o Sumo Sacerdote. Antes, trata-se de um contraste entre a autoridade de Jesus e a autoridade dos sacerdotes.⁷⁰ Essa interpretação é reforçada pelo uso que Mateus faz de 12.8.

Devemos, porém, fazer uma pausa em Mateus 12.7. A citação de Oséias 6.6 (usada anteriormente em Mt 9.13) acusa os fariseus de não terem misericórdia. A situação se inverte e os acusadores (12.2) são acusados (12.7). Não apenas os discípulos são inocentes, como também os fariseus são desapiedados.

Mateus **12.8** é bastante significativo em função do termo **γάρ** (porque). Se **γάρ** é uma referência a **12.6**, a linha de raciocínio é semelhante àquela de toda a passagem até (e incluindo) **12.7**, o que parece mais natural, e a idéia é de que os discípulos são inocentes *porque* o Filho do Homem é Senhor do Shabbath. Aquilo que se encontrava latente em Marcos **2.28** se concretiza aqui ao ser

explicado.

De fato, (os discípulos) não eram culpados daquilo que estavam sendo acusados pelos fariseus, “porque”, ao colherem... e comerem esse alimento, estavam fazendo o que Jesus havia permitido e desejava que fizessem.⁷¹

Rordorf entende essa perícope de maneira incomum. De acordo com ele, “Mateus acredita que os discípulos eram inocentes (12.7), pois estavam com fome”.⁷² Prossegue insistindo que, quer os discípulos estivessem com fome ou não, é inapropriado Mateus argumentar contra a autoridade do mandamento: poderiam ter sido repreendidos por não prepararem suas refeições no dia anterior, ou poderiam ter jejuado. Assim, seguindo G. D. Kilpatrick,⁷³ Rordorf conclui que “Nessa passagem, Mateus marca o início de uma nova casuística cristã”. Porém, esse tipo de abordagem deixa espaço para diversas críticas. Em primeiro lugar, apesar de Mateus 12.7 declarar, de fato, que os discípulos eram inocentes, não determina essa inocência em função da sua fome. Trata-se de uma inferência sem fundamento ao se considerar o termo *ῥά* em 12.8; a inocência é baseada na autoridade de Cristo sobre o Shabbath. Porém, mesmo que esse não fosse o caso, poderíamos perguntar qual regra explícita da Torá havia sido transgredida (supondo que as leis sobre a colheita no Shabbath se aplicavam aos agricultores e não a um transeunte).

Nos três evangelhos, Jesus responde à acusação de transgressão do Shabbath lançando mão do exemplo de Davi e mostrando, desse modo, que pelo menos em princípio a lei pode ser colocada de lado em função de outras considerações. Em Mateus, esse argumento é reforçado pelo acréscimo de um exemplo da própria Torá. Somente Marcos registra as palavras sobre o propósito do Shabbath (2.27), porém Mateus diz praticamente a

mesma coisa na passagem onde Jesus fala sobre seu jugo suave e acrescenta a essa declaração uma citação de Oséias com referência à misericórdia. A preocupação de Mateus com a liberalização das restrições farisaicas visando fazer o bem volta a ser enfatizada na perícope seguinte pelos três evangelhos sinópticos (cf. os comentários abaixo) nos argumentos em favor de se fazer o bem durante o Shabbath. Ao deixar de fora qualquer declaração semelhante a Marcos 2.27 e Mateus 12.5-7, Lucas passa diretamente do exemplo de Davi para o senhorio de Cristo sobre o Shabbath e, desse modo, é bem possível que esteja dizendo: “Eis aqui alguém maior do que Davi”. Os três evangelhos enfatizam o senhorio de Cristo sobre o Shabbath; Marcos e Lucas colocam a perícope depois dos comentários de Jesus sobre os odres novos, indicando que também nessa área Jesus faz tudo novo. É impressionante como, em todos esses comentários, nem Jesus nem seus discípulos parecem ser culpados de transgredir qualquer regra da Torá, apesar de uma rejeição implícita da Halaká.

Uma observação final pode ajudar a preparar o caminho para os comentários subsequentes. Na apologética da observância do Shabbath, é comum distinguir entre lei moral, lei cerimonial e lei civil. Acredita-se que o mandamento acerca do Shabbath é obrigatório, não apenas por ser considerado uma “lei da criação”, mas também porque faz parte do Decálogo, que é classificado como “moral”. A distinção entre lei moral, cerimonial e civil é apropriada, especialmente em termos de descrição funcional, mas não fica absolutamente claro que os escritos do Antigo ou do Novo Testamento classificam as leis do Antigo Testamento nessas categorias com precisão suficiente para que se possa determinar concordâncias ou discordâncias com base nessas distinções.⁷⁴ Mesmo que se empregue tais categorias, deve-se observar que a transgressão da lei tanto por Davi quanto pelos sacerdotes

(encontrada apenas em Mateus) tem sua origem na lei *cenmonial*. Assim, é difícil resistir à conclusão de que sua aplicabilidade ao caso do Shabbath coloca a lei do Shabbath nessa mesma classe de leis cerimoniais.

Marcos 3.16⁻; Mateus 12.9-14; Lucas 6.6-11⁻

A única expressão em Marcos 3.1-6 que liga essa perícopé àquilo que a precede é “de novo” (πάλιν), o que, provavelmente, remete a 1.21, a menos que, assim como Bengel, consideremos que ela significa *alio sabbato* (em outro Shabbath).⁷⁶ O verbo **παρετήρουν** (estavam observando; 3.2) não é impessoal, representando um significado passivo, como também não é geral, dando a entender que todos observavam; os inimigos que observavam eram os escribas e fariseus (cf. 3.6 com Lc 6.7).⁷⁷ Ainda que apresentem detalhes diferentes, os três evangelhos enfatizam a intenção maliciosa dos observadores. Marcos deixa implícito que Jesus discerniu os pensamentos dos fariseus e Lucas afirma explicitamente que ele “[conhecia] os pensamentos” desses homens. Com isso, intensifica-se o impacto da primeira ordem de Jesus ao homem da mão ressequida, chamando-o para o centro das atenções. “Contrastando nitidamente com a discrição dos espias, Jesus age de maneira absolutamente pública, para que todos vejam qual é a sua atitude em relação a essa questão”.⁷⁸ Mateus não está interessado em observar que Jesus leu os pensamentos de seus inimigos; antes, se volta para o conflito registrando a objeção *expressada* pelos fariseus (é possível que seu comentário tenha sido motivado pela entrada do homem no círculo mais interno da multidão). O milagre serve de resposta clara e decisiva, mostrando que Jesus realizará milagres de cura no Shabbath. Marcos e Lucas (porém, não Mateus) enfatizam, além disso, que o próprio Jesus

desencadeia o conflito chamando o homem aleijado à frente. Apesar de Jesus haver despertado a reação dos fariseus, não se deve entender isso como uma provocação, uma vez que o antagonismo já se encontrava presente enquanto buscavam um pretexto para destruir Jesus. Seu gesto apenas trouxe a questão à tona.

A resposta de Jesus (Mc 3.4) deu origem a diversas interpretações. Vários comentaristas acreditam que, nessa passagem, Jesus ensina que não fazer o bem é um mal em si.⁷⁹ W. Manson escreve:

Não há nada que possa ilustrar de maneira mais apropriada a convicção inflexível de todo o conceito de Jesus acerca da obrigação moral do que a questão formulada nesta passagem. Jesus não reconhece qualquer outra alternativa a fazer o bem, senão fazer o mal. A recusa em salvar uma vida é o mesmo que tirá-la. Assim, de uma só vez ele anula a atitude passiva que, escondida sob o princípio de não trabalhar no Shabbath, era considerada equivocadamente por seus contemporâneos como obediência à vontade de Deus.⁸⁰

Trata-se, porém, de uma interpretação um tanto simplista. Em primeiro lugar, não atribui o devido valor a dois pontos exegéticos: (1) Jesus está se referindo ao que é lícito (**ἐξέστίν**), e não ao que é requerido; (2) a resposta de Jesus se refere ao que é permitido *no* Shabbath, e não ao que é requerido ao longo da vida como um todo. Em segundo lugar, alguém devia decidir o que é fazer o bem e o que é praticar o mal, sendo que os fariseus, sem dúvida alguma, argumentariam que observar o Shabbath era fazer o bem e transgredi-lo era praticar o mal. Em outras palavras, mesmo dentro da estrutura interpretativa de Manson, a resposta de Jesus não faz muito sentido e não chega a tratar das questões levantadas.

Em terceiro lugar, se a recusa de fazer o bem é, de fato, o mesmo que fazer o mal, então nenhum homem tem direito a qualquer descanso, o que é claramente absurdo; o próprio Jesus reconheceu a necessidade tanto do descanso físico (Mc 6.31) quanto de um repouso de origem mais profunda (Mt 11.28-30). Sem dúvida, a resposta de Jesus contrasta a prática do bem no Shabbath com a prática do que é errado, mas sua declaração se refere a algo em particular. Era errado os fariseus acusarem Jesus. Por outro lado, o próprio Jesus estava prestes a fazer o bem ao curar o homem.⁸¹ Pode-se objetar que tal interpretação é excessivamente sutil, mas é difícil observar a intensidade da objeção, uma vez que, por sua resposta, Jesus reduz seus oponentes a um silêncio cheio de culpa quando poderiam, de outro modo, ter argumentado sobre a possibilidade de o homem esperar até o dia seguinte, uma vez que seu caso não era urgente.⁸²

Sem dúvida, fica implícito aqui um ataque à Halaká. A própria Terá não diz coisa alguma acerca da realização de curas no Shabbath, mas os rabinos interpretavam as curas como um trabalho proibido (Ex 31.14), modificando essa regra rigorosa de modo a permitir exceções como no caso de morte eminente (p.ex., *Shab.* 18.3; *Yoma* 8.6). Porém, Jesus não era um profissional da área médica e nem um parente cuidando de algum familiar enfermo; não se encaixava nas classificações habituais. “Mesmo do seu próprio ponto de vista, os fariseus devem ter sentido dificuldade de considerar esse gesto uma transgressão do Shabbath, pois Jesus não usou qualquer medicamento, não realizou qualquer ação, mas simplesmente proferiu uma palavra e o homem estendeu a mão”.⁸³

Marcos relata (3.5) que Jesus olhou ao redor “indignado e condoído”⁸⁴ com a dureza de coração dos fariseus. É difícil saber ao certo o que despertou essa reação de Cristo. Talvez tenha sido a falta de sensibilidade deles para com as necessidades do seu

próximo, ou sua hipocrisia com relação às normas detalhadas do Shabbath quando, na verdade, sua intenção clara era fazer Jesus cair numa armadilha, ou ainda sua falta de compreensão das questões importantes da Torá, ou mesmo sua cegueira diante da chegada do reino e do testemunho das palavras e atos do Messias.

Assim, o homem foi curado e a cura em si representou tanto um ato de benevolência quanto uma resposta à acusação incrédula dos fariseus. Tendo em vista sua posição dentro dos evangelhos sinópticos, essa perícopes serve como demonstração suprema de que Jesus é o Senhor do Shabbath. Além disso, é a atitude de Jesus que provoca o furor dos fariseus (Lc 6.11) e os leva a fazer uma estranha aliança com os herodianos,⁸⁵ um fator de grande importância, que contribuiu para a crucificação de Cristo, a qual começa a se avultar no horizonte (Me 3.6). Considerando-se que os atos de Jesus no Shabbath contribuíram para a oposição a ele, cabe, no mínimo, perguntar mais adiante por quê, em seu julgamento, Cristo não foi acusado de profanar o Shabbath.

O conteúdo de Mateus 12.11,12 será discutido posteriormente com relação aos paralelos em Lucas 13.15 e 14.5.

Marcos 6.1-60⁻; ** Mateus 13.54-58⁻; Lucas 4.16-30^{*7}

Em Marcos 6.1, o uso de ἐκεῖθεν (dali) sugere que Jesus foi da casa de Jairo em Cafarnaum para a sua cidade natal de Nazaré. É bem provável que a referência aos seus discípulos seja uma indicação de que não se tratou de uma visita particular, apesar de a conclusão de Swete ser, possivelmente, exagerada: “Ele veio como um Rabino, cercado por seus pupilos”.⁸⁸

Ao que parece, Jesus usa o culto de Shabbath na sinagoga como uma oportunidade para ensinar.⁸⁹ No relato de Marcos, as reações de espanto e escândalo

(6.2,3) levam o leitor a imaginar se o sermão incluiu declarações messiânicas típicas; tal suposição cria uma excelente ligação entre Marcos e Lucas. Os termos **ΟΙ ΔΥΝΑΜΕΙΣ ΤΟΙΟΤΟΤΟΙ** (tais maravilhas) não se referem, comprovadamente, aos milagres realizados *naquele* Shabbath.⁹⁰ Assim, a oposição não foi provocada pela suposta transgressão do Shabbath ao realizar a cura, mas porque o povo se ofendeu com as asserções extraordinárias de Jesus e seus ensinamentos cheios de autoridade. A única resposta é que as cidades de origem e os parentes próximos não honram os profetas locais; antes, mostram-se, ao mesmo tempo, incrédulos e orgulhosos a ponto de supor que o profeta está se engrandecendo, especialmente quando existe a suspeita de que tal profeta é um filho bastardo.⁹¹

A idéia de que nenhuma oposição foi suscitada em decorrência da suposta contravenção da lei do Shabbath parece ser confirmada quando Mateus não diz que esse dia é um Shabbath. A menção que Marcos faz desse detalhe dá a impressão de ser parte da explicação lógica para o ministério de Jesus na sinagoga, e não a causa de qualquer antipatia. O mesmo parece se aplicar ao relato de Lucas, no qual o acréscimo das palavras “segundo o seu costume” (Lc 4.16) exerce a mesma função, determinando o motivo para a presença e o ministério de Jesus nessa ocasião.

No entanto, Lucas oferece mais detalhes sobre as circunstâncias e o conteúdo da pregação de Jesus. Quando ele se levantou para ler, lhe entregaram o rolo do Livro de Isaías. É impossível dizer ao certo se Isaías 61.1,2 fazia parte da leitura prescrita para aquele Shabbath.⁹² A passagem original de Isaías descreve o Servo ideal de Yahweh, promete libertação para os cativos, a volta a Jerusalém e liberdade como aquela do ano de jubileu. Porém, as palavras se cumprem no sentido mais sublime em Cristo e “fica evidente que as duas imagens - a volta do exílio e

a libertação no jubileu - expressam de modo admirável a obra redentora de Cristo”.⁹³ Pelo menos, esse é o conceito dos comentaristas mais antigos,⁹⁴ uma interpretação retomada por R. B. Sloan.⁹⁵ Mesmo que Sloan crie uma ligação excessivamente estreita entre o Shabbath e o jubileu (cf. M. M. B. Turner, capítulo 5 nesta obra), ainda assim, não há dúvidas de que o grande acontecimento escatológico se manifestou e é bem provável que Lucas esteja afirmando que Jesus, o Messias, traz consigo o descanso supremo do ano de jubileu.⁹⁶ Porém, em vez de se mostrar maravilhado e aliviado com a promessa de descanso, o povo se irrita com a audácia de tal asserção a ponto de quase cometer homicídio no Shabbath. A principal ofensa não se refere às regras do Shabbath, mas à própria afirmação messiânica (Lc 4.18-21), incluindo a referência à extensão da misericórdia de Deus para os não-judeus no tempo do Antigo Testamento (4.25-27).

Lucas 13.10-17

Esta é a última menção de Lucas ao ministério de Jesus na sinagoga. Jesus curou uma mulher aleijada há dezoito anos. A duração da enfermidade deixa claro que, por mais trágico que fosse o caso, não era uma emergência. Não há registro algum de que a mulher tenha pedido para ser curada; Jesus tomou a iniciativa. A cura levou o chefe da sinagoga a proferir uma repreensão severa, mas ele “censura o ato de Jesus indiretamente, se dirigindo ao povo representado pela mulher”.⁹⁷

Jesus chamou seus oponentes de hipócritas (ὕποκριται), indicando que outros tomaram o partido do chefe da sinagoga, recebendo a designação “seus adversários” (ἀντίκειμενοί) no versículo 17. Sua hipocrisia é vista de modo superficial no fato de declararem seu zelo pela lei quando, na verdade, sua indignação é

contra aquele que realizou a cura. O comportamento desses homens no Shabbath é incoerente; não se incomodam de desamarrar um boi ou um jumento de sua manjedoura a fim de dar de beber para o animal no Shabbath,⁹⁸ mas se recusam a permitir que uma compatriota israelita, uma filha de Abraão, seja liberta da escravidão a que foi sujeitada por Satanás.⁹⁹ E necessário deduzir duas coisas *a minori ad maius* (“em ordem crescente”):¹⁰⁰ se um animal devia ser ajudado no Shabbath, quanto mais, então, uma filha de Abraão. E se um animal preso por algumas horas e impedido de beber despertava a compaixão desses homens, o que dizer de um ser humano preso pelas amarras de Satanás durante dezoito anos?

Caird e outros argumentam com base em 13.16 que a perícope ensina que o Shabbath é particularmente apropriado para as obras do reino.¹⁰¹ Porém, de acordo com essa interpretação, pode-se concluir, também, que o Shabbath é particularmente apropriado para desamarrar jumentos. Parece mais acertado considerar que, segundo a argumentação de Jesus, tanto a obra do reino quanto a bondade para com os animais devem ser praticados nos sete dias da semana.

Mais uma vez, é difícil determinar de que maneira Jesus transgride algum preceito da Torá com seu gesto. Além disso, o fato de Jesus ter tomado a iniciativa demonstra sua preocupação com o prosseguimento de sua missão, não sendo, portanto, um suposto desejo de causar tumultos, pois, do contrário, Jesus teria visto a mulher durante a semana e esperado até o Shabbath para curá-la. Apesar do desrespeito às regras da sinagoga, não há qualquer tentativa óbvia de abolir o Shabbath. No entanto, pode-se perceber uma sugestão de que o verdadeiro significado do Shabbath é libertar da escravidão.

Lucas 14.1-6⁻

Trata-se de uma perícope peculiar a Lucas. Não era incomum ter convidados para uma refeição depois do culto na sinagoga,¹⁰² mas o homem com hidropisia parece fora de propósito. Poderia se imaginar que ele foi convidado na expectativa de provocar uma transgressão do Shabbath, mas, nesse caso, seria de se esperar o termo γάρ (pois) no versículo 2. Além disso, tanto os termos “ora” (**Ἰδοὺ, 14.2**) quanto “despediu” (**ἀπέλυσεν, 14-4**), indicam que o homem não era um dos convidados.¹⁰³ E possível que estivesse à procura de Jesus, como a mulher em 7.36-38, e talvez, no início, os fariseus observassem Jesus de um modo mais geral, antes de se concentrarem na questão da cura no Shabbath.

A pergunta de Jesus, “É ou não é lícito curar no sábado?”, é típica e se volta diretamente para os pensamentos críticos desses homens (cf. “...fazer o bem ou o mal?” [6.9] e “...dos céus ou dos homens?” [20.4]). A alternativa é clara, pois mesmo que sugerissem que o homem deveria esperar até o final do Shabbath, na verdade estariam dando uma resposta negativa à pergunta. Ao mesmo tempo, dificilmente os fariseus poderiam dar uma resposta afirmativa sem eliminar o motivo de sua queixa; não há como responder sem parecer severo. Assim, permaneceram calados, perdendo o direito de fazer qualquer crítica posterior.

Depois de curar o homem, Jesus faz outra pergunta irreplicável: qual deles se recusaria a salvar um filho,¹⁰⁴ ou (mesmo) um boi que caísse num poço no Shabbath? A forma da pergunta sugere que Jesus estava usando exemplos reais relacionados à prática de seus oponentes;¹⁰⁵ a consciência culpada desses homens não permitiu que respondessem. Como em Mateus 12.11,12, a comparação entre um animal e um homem isola o sistema de dois pesos e duas medidas, resultante do legalismo do

Shabbath. E K. Jewett não capta a rispidez das palavras de Jesus; acredita ser difícil justificar o exemplo apresentado por Jesus, uma vez que este introduz o caráter de emergência. Assim, Jewett conclui que, na verdade, Jesus está dizendo que todas as suas curas foram emergenciais.¹⁰⁶ Sua abordagem, porém, é excessivamente sutil, uma vez que Jesus não argumenta que suas curas foram casos de emergência para, desse modo, encaixá-las na estrutura da Halaká. Antes, faz o bem e o defende como tal, atacando seus críticos por suas próprias incoerências e, desse modo, rejeita implicitamente a estrutura da Halaká.

Mateus 24.20

Somente Mateus preserva essa referência ao Shabbath. Não se deve entender que Jesus ensinou aos seus discípulos que qualquer tipo de viagem realizada no Shabbath, incluindo fugas, era errada. Não sugere que deixem de fugir no Shabbath; antes, partindo do pressuposto de que fugirão, exorta-os a orar pedindo que sua fuga possa se dar em outro dia. As mães amamentando (24.19), as chuvas de inverno e o frio (24.20a) poderiam obrigá-los a andar mais devagar e custar a vida de alguns, como também o fariam as regras do Shabbath, uma vez que as portas da cidade e o comércio estariam fechados e haveria empecilhos para aqueles que tentassem ultrapassar a distância que lhes era permitido percorrer num Shabbath.¹⁰⁷

Não convém deduzir a partir dessa passagem que o próprio Jesus nunca teve a intenção de abolir o Shabbath. Quando, finalmente, Jerusalém caiu, os judeus que guardavam o Shabbath (cristãos ou não) constituíam a maior parte da população, de modo que as restrições relacionadas aos Shabbath eram gerais. De qualquer modo, tentar extrair um número excessivo de inferências

desse texto é o mesmo que exigir que ele seja considerado anacrônico.¹⁰⁸

Ênfase em Marcos e Matheus

Marcos se refere, de imediato, ao início do evangelho (1.1) e, no final de seu prólogo, esboça o seu conteúdo básico: “O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho” (1.14,15; cf 8.35; 10.29; 13.10; 14.9).¹⁰⁹ Assim, Marcos adota sem demora um enfoque escatológico, proclamando que o tempo há tanto esperado *chegou*: em Jesus, Deus está cumprindo seu propósito final de vitória.

Esse reino é observado nas obras de Jesus: o texto passa diretamente ao relato de um exorcismo (1.21-28), estabelecendo, desse modo, a autoridade de Cristo (1.27). O episódio inicial se repete em várias ocasiões (1.32-34, etc.). O fato de o primeiro exorcismo apresentado por Marcos se dar em um Shabbath (1.21) prepara o caminho para as obras e curas a serem realizadas no Shabbath ao longo do relato (2.23-3.6). Antes de apresentar esses acontecimentos, Marcos volta a enfatizar a autoridade extraordinária de Cristo - autoridade até mesmo para perdoar pecados (2.10). Quando perguntam a Jesus sobre o descaso de seus discípulos com relação ao jejum (2.18-20), ele responde que a *alegria da presença dele* é mais importante. Marcos acrescenta logo em seguida o ditado sobre os odres novos (2.21,22); não apenas a pessoa e a autoridade de Jesus são fundamentais para o conteúdo do evangelho, como também novas formas e novo conteúdo. Não é por acidente que a sequência imediata traz duas controvérsias acerca do Shabbath;¹¹⁰ ambas as perícopes se concentram na declaração de que o Filho do Homem é o Senhor do Shabbath

(2.28).

Até mesmo na controvérsia do Shabbath em Nazaré (Mc 6.1-6a), a questão central é o fato de Jesus não estar sendo devidamente honrado. Seus próprios vilarejos eram incrédulos, contrastando claramente com a fé apresentada no final do capítulo anterior (5.21-43). As reações diferentes, no entanto, refletem o tema de *Messiasgeheimnis* (segredo messiânico) de Marcos¹¹¹ e não colocam em dúvida que Jesus deveria ter sido tratado com mais consideração.

Mateus só apresenta uma controvérsia sobre o Shabbath quase na metade do seu evangelho. As duas perícopes sobre o Shabbath (Mt 12.1-14) vêm logo depois do convite de Jesus para os oprimidos e cansados encontrarem descanso em seu jugo suave. Como se tal justaposição não bastasse, na seqüência Mateus ressalta que os conflitos acerca do Shabbath ocorreram “por aquele tempo” (ἐν ἐκεῖνῳ VCp τῷ καιρῷ) - supostamente perto da ocasião em que Jesus havia falado de seu descanso ou nessa mesma conjuntura. Equivale a dizer que o descanso que ele oferece sobrepuja o descanso que os fariseus desejavam que o povo observasse.

Bacchiocchi faz uma transição brusca de observações semelhantes para a conclusão de que “Cristo tomou o Shabbath o símbolo apropriado de sua missão redentora”.¹¹² Por certo, o “descanso” em Mateus 11.28-30 se refere aos ensinamentos e à missão de Jesus,¹¹³ e apresenta, de algum modo, uma ligação com o Shabbath. Cabe questionar, porém, qual é a natureza dessa ligação. Em outras ocasiões, Jesus relaciona sua missão ao templo, mas o templo não era um *símbolo* de sua missão, e sim algo que *apontava para ela*. Afinal, Jesus se considera maior do que o templo (Mt 12.6). Nem Estêvão (At 7) e nem o autor da Epístola aos Hebreus interpretam equivocadamente a tônica do raciocínio de Jesus a esse

respeito. João reconhece que foi somente depois da Ressurreição que se esclareceu a relação entre Jesus e o templo (Jo 2.22), mas não fica evidente se o conceito posterior de João é uma interpretação equivocada daquilo que Jesus tinha em mente. Por certo, Jesus se considerava o ponto central da história da redenção, pois até mesmo o templo apontava para ele. Nesse sentido, o templo não serve mais de símbolo da missão de Cristo; cumpriu sua função como um indicador dessa missão.

A fim de ser válida, essa interpretação deve concordar com a apresentação feita pelos evangelistas da relação entre Cristo e a lei. Trata-se de uma questão complicada, da qual tratarei de modo resumido na seção seguinte. Talvez caiba observar de passagem que na Transfiguração (Mt 17.1-8), o objetivo do relato de Mateus é mostrar que somente Jesus - e nem mesmo Moisés ou Elias - deve ser ouvido como a voz de Deus: “A ele ouvi!”.¹¹⁴

Assim, usando de um argumento análogo, pode ser precipitado concluir, como Bacchiocchi, que a justaposição de Mateus 11.28-30 e Mateus 12.1-14 indicam que o Shabbath é apresentado como um símbolo do descanso messiânico. Antes, o Shabbath é mais um dos elementos do Antigo Testamento que apontam para esse descanso. Mateus 12.1-14 mostra como o Shabbath havia sido interpretado indevidamente e abusado; a primeira dessas duas perícopes termina declarando o senhorio do Filho do homem sobre o Shabbath, enquanto a segunda mostra Jesus realizando uma cura messiânica nesse dia. Vê-se, portanto, uma concordância com os temas de cumprimento de Mateus. O descanso do evangelho para o qual o Shabbath havia apontado desde o início estava se iniciando.

Em resumo, como diz R. Banks, Jesus “assume uma posição acima [do Shabbath], de modo que esse dia é incorporado numa estrutura inteiramente nova e visto de um ponto de vista bastante

distinto. Em decorrência disso, aquilo que é aceitável ou não em termos de conduta é definido em relação a um ponto de referência inteiramente novo, i.e., o parecer de Cristo sobre a situação”.¹¹⁵

Jesus e a lei na tradição sinóptica (especialmente Mateu! e Marcos)”⁶

Uma vez que as limitações de espaço exigem brevidade, não trato desse assunto de modo exaustivo, mas apenas sugestivo. Não há espaço sequer para fazer um levantamento da multiplicidade de idéias apresentadas para expressar a visão de Jesus acerca da lei. Ao longo dos últimos anos, foram publicadas diversas monografias extensas sobre o modo como Mateus apresenta Jesus e a lei.¹¹⁷ Os parágrafos a seguir revelam conclusões experimentais e também meu interesse específico, e mostram como a atitude de Jesus em relação ao Shabbath pode ser encaixada numa descrição razoável e possível de sua atitude para com a lei.

J. Jeremias nos adverte corretamente que, a fim de avaliar a atitude de Jesus com referência à lei, é absolutamente necessário separar a Torá da Halaká e examiná-las de modo independente.¹¹⁸ No final do século 2- d.C., considerava-se que a Torá oral (ou Halaká) possuía a mesma autoridade que a Torá escrita. Acreditava-se que ambas haviam sido entregues a Moisés no Sinai e transmitidas por uma linha contínua até então. Não há qualquer motivo convincente para crer que esse fosse o conceito predominante nos dias de Jesus, mas, no mínimo, a Halaká era amplamente aceita como palavra peremptória, mesmo que sua autoridade não se equiparasse à da Torá.

Em geral, Jesus rejeita radicalmente a Halaká, sem qualquer

simpatia ou ambigüidade, especialmente quando entra em conflito com o uso que ele próprio faz do Antigo Testamento ou com os seus ensinamentos acerca do reino.¹¹⁹ Pode-se observar, por exemplo, que alguns dos seus comentários mais mordazes se referem à casuística da Corbã (Mc 7.9-13, par.; cf. SBK 1.711-717; ver também Mt 16.5-12; 23.1-39, par.). Uma possível exceção é o texto de Mateus 23.3; mas o versículo é limitado tanto pelo seu contexto imediato quanto pelo mais amplo (p.ex., Mt 15.6) e pode, de fato, ser um comentário irônico. Por certo, não tem como objetivo expressar uma aprovação absoluta da Halaká; antes, sua ênfase é sobre a segunda metade do versículo, com sua condenação severa da atitude dos escribas, atitude esta que sustenta toda a teologia desse grupo.¹²⁰

Por outro lado, a atitude de Jesus com relação à Torá escrita é mais positiva e variada e, com frequência, cita o Antigo Testamento como Palavra de Deus. “Somente ao se esclarecer essa atitude básica de Jesus é que se pode avaliar o significado de Jesus radicalizar, criticar e, de fato, sobrepujar as palavras da Torá”.¹²¹ Isso inclui a intensificação da lei do Antigo Testamento (p.ex., Êx 20.13,14; Mt 5.21,22,27,28) e sua revogação (p.ex., Mc 7.14-23).¹²²

A passagem crítica é Mateus 5.17-20 e o termo-chave é πληρώσαί (“cumprir”, v. 17). Esse verbo tem sido interpretado de várias maneiras,¹²³ mas a sugestão mais proveitosa vem de Robert Banks.¹²⁴ Diversos estudiosos observaram que “cumprir uma *profecia*” significa responder a ela, ser a concretização dela; o problema é determinar como se deve entender o significado de “cumprir a *lei*”.¹²⁵ É comum apelar para as distinções entre o caráter “interior-exterior”; Jesus veio para mostrar o verdadeiro significado da lei.¹²⁶ No entanto, Banks argumenta que os mesmos

princípios que se aplicam à profecia também são válidos para a lei¹²⁷ e interpreta o verbo em termos escatológicos. Em outras passagens, Mateus insiste claramente que tanto o profeta quanto a lei *profeti- zam* **(11.13)**.

Assim, o termo “cumprir” em 5.17 inclui não apenas um elemento de descontinuidade (aquilo que transcende a lei se realizou), mas também um elemento de continuidade (aquilo que transcende a lei continua sendo o que a lei indicava).¹²⁸

Em resumo, a antítese de 5.17 não se dá entre a abolição e preservação da lei em sua forma original, mas entre sua abolição e seu cumprimento. Propus em outro texto que

Jesus não vê sua vida e seu ministério em termos de *oposição* ao Antigo Testamento, mas em termos de *realização* daquilo para o que o Antigo Testamento aponta.

Assim, longe de serem abolidos, a Lei e os Profetas continuam sendo válidos com respeito à sua efetivação em Jesus. As prescrições detalhadas do Antigo Testamento podem, de fato, ser sobrepujadas, pois tudo o que é profético também deve ser, num certo sentido, provisório. Porém, semelhantemente, tudo o que é profético encontra sua continuidade legítima na jubilosa manifestação daquilo para que apontava.¹²⁹

Dentro dessa estrutura interpretativa, não é difícil o versículo seguinte, Mateus 5.18, restringir a extensão de sua referência (“nem um i ou um til”). Há quem diga que somente a lei moral não passará (p.ex., J. Hânel; M. J. Lagrange); enquanto outros afirmam que se trata do caráter geral da lei, sem referência aos seus detalhes (p.ex., H. Ljüngman; K. Benz); diz-se, ainda, que o Decálogo e/ou os mandamentos do amor são permanentes (S. Schulz); e alguns estudiosos desconsideram esse dito, afirmando tratar-se apenas de

uma ironia mordaz contra os fariseus (T. W. Manson). A lei como um todo (Escrituras do Antigo Testamento? - conforme A. Schlatter) não passará “até que o céu e a terra passem”, “até que tudo se cumpra”. A primeira oração qualificadora pode ser uma figura de linguagem que enfatiza como é difícil a lei passar;¹³⁰ mas esse conceito dá espaço para objeções.¹³¹ Proponho que a segunda oração esclarece o problema, pois se refere ao cumprimento das Escrituras do Antigo Testamento na pessoa e na obra de Cristo.¹³² Se entendermos que esse cumprimento ocorre no ministério, paixão, ressurreição e exaltação de Jesus, bem como no seu reino subsequente, *culminando com a era vindoura*, a oração “até que o céu e a terra passem” deve ser entendida literalmente. Parte da lei se cumpre de modo imediato na vinda de Cristo e na manifestação do seu reino; algumas das promessas se cumprirão somente quando Cristo voltar. Nesse sentido, portanto, a segunda oração esclarece a primeira.¹³³

E. Lohmeyer, J. M. Gibbs e R. Banks¹³⁴ prosseguem argumentando que o melhor sentido contextual de “um destes mandamentos, posto que dos menores” em 5.19 é que Jesus não está se referindo à lei do Antigo Testamento, mas aos seus próprios ensinamentos. Outros aspectos parecem, a princípio, apoiar essa idéia. Por exemplo: apesar de o termo **ἐντολή** (“mandamento”) normalmente se referir aos mandamentos do Antigo Testamento, pode ser usado para os preceitos de Jesus (cf. 28.20, como um verbo); e **ἀνομία** (“sem lei”; “ilegalidade”; “violar”) ocorre com mais frequência com relação aos mandamentos de Jesus do que com referência ao Antigo Testamento. Nesse contexto, a expressão “destes mandamentos” pode ser considerada um contraste com a “lei”. Além disso, aqueles que guardam esses mandamentos ocupam posições elevadas no reino e, como grupo, são contrastados com fariseus e escribas que

não entrarão no reino (5.20). Os três autores dos sinópticos registram a insistência de Jesus em afirmar que suas palavras não passariam (Mt 24.35; Mc 13.31; Lc 21.33). Ou seja, Jesus não apenas cumpre a lei e os profetas no sentido apresentado acima, como também seus próprios ensinamentos são respaldados pela plena autoridade divina. De qualquer modo, uma pequena distinção resolve o fato complicado de que, em nenhuma outra parte de Mateus, ἐντολή se refere claramente aos ensinamentos de Jesus. Devemos entender que 5.19 diz respeito não aos mandamentos do Antigo Testamento em contraste com os ensinamentos de Jesus (nem vice-versa), mas à lei do Antigo Testamento em relação aos preceitos de Jesus, que acabaram de ser descritos nos dois versículos anteriores.¹³⁵

Dentro dessa estrutura interpretativa, o sentido de Mateus 5.20 se torna extremamente claro. É bem provável que os leitores judeus não entenderiam que o reino do céu poderia ser alcançado somente por meio de uma observância mais rigorosa das regras do que aquela praticada pelos escribas e fariseus. Faz-se necessária uma retidão maior que a deles e maior do que é possível alcançar pela observância das regras. O modo como essa retidão pode ser obtida é revelado no conjunto de ensinamentos de *Jesus*, que veio para cumprir *a Lei e os Profetas*. A implicação clara de uma autoridade tão assombrosa é que esta não pode ser de outra natureza senão divina; afinal, não era também divina a origem da lei mosaica?

O desenvolvimento das distinções entre “lei moral”, “lei cerimonial” e “lei civil” é apresentado em capítulos posteriores desta obra, mas cabe salientar que seria anacrônico usar tais categorias para a interpretação de Mateus 5.17-20 e concluir que a passagem visa apenas a lei moral. Não se trata de negar que o próprio Jesus não faz qualquer distinção dentro da lei do Antigo

Testamento,¹³⁶ nem de dizer que as distinções nunca são válidas. Antes, é questão de afirmar que os escritos do Novo Testamento não parecem, em momento algum, estabelecer um padrão de concordância ou discordância com base em tais distinções. Sem dúvida, a expressão “nem um i ou um til” exclui qualquer interpretação da passagem que afirme ter-se em vista somente a lei “moral”.

Sei bem da inviabilidade de se chegar a uma exegese absolutamente categórica dessa passagem difícil. Ainda assim, é preciso insistir com vigor que os apelos dos defensores do Shabbath à validade eterna da lei do Antigo Testamento - incluindo a lei do Shabbath - com base em Mateus 5.17-20 se mostra repleta de problemas. Caso, por exemplo, se enfatize o termo “revogar” no versículo 17, a fim de manter a coerência, é preciso concluir que foi errado Jesus abolir as leis alimentares. E se, por outro lado, considerar-se que “cumprir” significa “mostrar qual é o verdadeiro significado”, ou algo do gênero, essa mesma interpretação também deve ser aplicada à lei do Shabbath no Antigo Testamento - o que nos leva de volta à nossa tentativa de fazer um levantamento das maneiras como o Novo Testamento considera o tema do Shabbath. Mateus 5.17-20 é uma passagem difícil e de relevância fundamental ao se procurar compreender as atitudes de Jesus com relação à lei. Porém, essa passagem não é um “santo remédio” para qualquer interpretação pessoal forçada sobre a concepção dos autores do Novo Testamento acerca do Shabbath, apesar de ser esta a impressão transmitida por certas publicações que favorecem a observância do Shabbath.

Ao lidar com a visão de Jesus acerca da lei, parte do problema é que, apesar de o próprio Jesus viver sob a antiga aliança, foi o mensageiro da nova aliança e, na realidade, com sua morte, ressurreição e exaltação deu início à era escatológica.

Assim, a comunidade cristã se torna a herdeira e a confirmação das promessas de Deus.¹³⁷ Observamos anteriormente que, com clareza e autoridade, Jesus modificou, intensificou ou deu significado mais profundo a diversas partes do Antigo Testamento, mas não há qualquer exemplo incontestado de um preceito específico escrito na Torá que o próprio Jesus tenha transgredido.¹³⁸ Antes, os ensinamentos imperativos de Jesus *antevêem* a mudança que, na verdade, só se dá depois da ressurreição. Nas palavras de Paulo, Jesus nasceu “sob a lei” (Gl 4-4). Em decorrência disso, Jesus exige que o templo seja santificado (Mc 11.15-18 par.; Mt 21.12,13) e chega a estender seus comentários ao culto sacrificial (Mt 5.23,24). Porém, ao mesmo tempo, afirma que o templo está condenado, prestes a ruir e insiste que o seu corpo é o verdadeiro templo. Desse modo, Cristo reúne em si mesmo toda a lei, recapitulando a história de Israel e tomando sobre si as suas instituições (um tema especialmente importante em Mateus e João).

Assim, Jesus abalou os alicerces do povo antigo de Deus. Sua crítica à Torá [duvido que essa frase seja precisa], juntamente com sua declaração do fim dos rituais religiosos, sua rejeição da Halaká e sua afirmação de que anunciava a vontade final de Deus, constituíram a conjuntura decisiva para que os líderes do povo agissem contra ele, uma atitude que, por fim, se concretizou na purificação do templo. Consideraram Jesus um falso profeta... E foi essa acusação que o levou à cruz.¹³⁹

A argumentação geral pode ser determinada por uma investigação mais atenta e ampla dos evangelhos. Apesar de não me dar inteiramente por satisfeito com todas as conclusões de R. Banks, creio que seus pontos principais são pie-namente justificados pelas evidências. Ao longo de toda a tradição sinóptica, a pessoa e o ministério de Cristo são predominantes e a lei como

um todo aponta para ele, profetiza a seu respeito e antevê a sua vinda. Porém, o próprio Cristo não ensina como os mestres de seu tempo, mas como um rei (Mc 1.27). Se adotarmos as categorias dogmáticas clássicas, podemos dizer que até mesmo a “lei moral” da Torá aponta profeticamente para os ensinamentos de Jesus e continua a existir dentro desses preceitos. De maneira alguma essa idéia nega a existência de uma lei moral eterna ligada ao caráter de Deus. Antes, procura abordar o Antigo Testamento do ponto de vista de Jesus, conforme este foi preservado e transmitido a nós, de modo que os limites do conteúdo da “lei moral”, bem como de qualquer outro conteúdo, são determinados de maneira definitiva em relação a Cristo.

Jesus parece ter uma visão ambivalente da lei: enfatiza que ela vem de Deus e que as Escrituras não podem ser transgredidas e, no entanto, num outro sentido, a lei só continua até João e, então, dá lugar ao reino para o qual aponta. Apesar de essa visão ser enfatizada em Mateus, não é peculiar ao seu evangelho, pois Jesus também é o centro escatológico de Marcos,¹⁴⁰ apesar de esse evangelista não se delongar ao tratar de temas relacionados ao cumprimento profético. Em Lucas, os temas do cumprimento voltam a ocupar o primeiro plano, porém com uma ênfase ligeiramente distinta (cf. Lc 24.27-44).

A atitude de Jesus em relação ao Shabbath se mostra coerente e compatível com essa estrutura de relações. Assim como Machen, Longenecker, Jüngel, Ridderbos e outros, minha sugestão é que os ensinamentos de Jesus nessa área são os *postulados* por trás dos ensinamentos de Paulo acerca da lei.¹⁴¹

O quarto evangelho

Uma vez que, em vários aspectos, a atitude de Jesus com relação ao Shabbath registrada em João é semelhante ao que relatam os sinópticos, os comentários a seguir se limitam àquilo que é característico de João.¹⁴²

João 5.1-18¹⁴³

O enfermo que Jesus cura nesse capítulo é singular em sua passividade e relutância.¹⁴⁴ Se mostra cético quando Jesus pergunta se ele deseja ser curado e a cura se dá exclusivamente pela iniciativa de Jesus. Além disso, o homem deixa seu benfeitor escapar sem sequer ficar sabendo como se chama; e quando, por fim, descobre seu nome, se dirige mais que depressa às autoridades religiosas. Esse contexto deve ser examinado com atenção ao considerarmos se João espera ou não que seus leitores creiam que Jesus realizou esse milagre a fim de *provocar* um confronto. O homem é tão apático que só ocorre algum progresso quando Jesus toma a iniciativa (5.6-8,14). O versículo 6 indica que Jesus viu o homem à beira do tanque e, como de costume, não tardou em realizar a cura. Por outro lado, há uma multidão de enfermos, cegos, coxos e paralíticos no mesmo local (5.3). A cura de um deles não levanta questões com relação à verdadeira motivação por trás desse milagre?

No entanto, esse episódio pode ser explicado de maneira mais apropriada pelos termos fortemente predestinacionistas desse evangelho.¹⁴⁵ Até mesmo a ordem para o homem carregar seu leito no Shabbath não transgride qualquer prescrição clara da Torá (apesar de tal ato ser implicitamente proibido em *Shab.* 7.2, último item; e 10.5).¹⁴⁶ Além disso, em outras passagens, Jesus dá a mesma ordem a outros paralíticos quando a cura não é realizada no Shabbath (Mc 2.9,11, par.). Em resumo, apesar de ser remotamente

possível que Jesus seja apresentado nesse episódio como se estivesse provocando um conflito com o legalismo rabínico acerca do Shabbath, não há qualquer motivo convincente para supor que está provocando uma crise com a Torá.

Assim como em outras passagens (cf. 9.14), João comenta que a cura se deu num Shabbath somente depois da descrição do milagre propriamente dito

(5.9) . O fato de o homem estar carregando seu leito atrai a atenção hostil e, uma vez que não tem desejo algum de ser um herói, mais que depressa o homem joga a culpa sobre aquele que o curou. O relato dos fariseus questionando o homem quanto a quem ordenou que carregasse seu leito sem, no entanto, fazerem qualquer pergunta sobre a cura em si (5.11,12), é característico de João e tem por objetivo chamar a atenção para a hipocrisia dos fariseus. Além disso, sugere que a acusação de carregar o leito era potencialmente mais séria e menos discutível do que a acusação de profanar o Shabbath realizando uma cura.

Quando Jesus reencontra o homem, o adverte a não pecar mais, para que algo pior não venha a lhe suceder. Apesar de a enfermidade não ser, inevitavelmente, a consequência direta do pecado (cf. 9.3), é o que fica implícito neste caso específico. Portanto, essa cura no Shabbath é relacionada de maneira mais direta à obra soteriológica que o Cordeiro de Deus veio realizar no mundo (1.29).

Tudo isso adquire ainda mais relevância quando examinamos a resposta de Jesus aos fariseus: “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também”.¹⁴⁷ Essa resposta não apresenta apenas importância escatológica,¹⁴⁸ mas também é uma declaração de igualdade com Deus (5.18).¹⁴⁹ Assim, tal resposta não é tão diferente daquilo que se encontra em Marcos 2.28 e textos paralelos; na verdade, pode ser considerada até mais

significativa.¹⁵⁰ Em vez de ressaltar que, na realidade, ele não havia transgredido a Torá, mesmo tendo desconsiderado a Halaká, Jesus responde que pode trabalhar no Shabbath, pois sua obra é semelhante à de Deus. Esse trabalho é descrito em mais detalhes nos versículos 19-29. A asserção de Jesus remove a discussão da esfera da controvérsia do Shabbath, um assunto que não pode ser devidamente avaliado até que se tenha tratado dessa afirmação, e, por esse motivo, o tema do Shabbath sai de cena (sendo retomado posteriormente no capítulo 7), sobrepujado pelas implicações cristológicas.

S. Bacchiocchi protestou justificadamente¹⁵¹ contra os comentaristas que insistem que João 5.17,18 representa a intenção de abolir o Shabbath. Porém, Bacchiocchi vai longe demais quando afirma que, na realidade, João está reafirmando o Shabbath, ao associá-lo à missão redentora de Jesus.¹⁵² Assim, Bacchiocchi está certo em sua negação, mas equivocado em sua afirmação. Seria mais apropriado dizer que, ao transferir a discussão para as esferas cristológica e escatológica, João não trata explicitamente da questão da observância do Shabbath semanal ser ou não um dever dos cristãos. No entanto, essa questão pode ser respondida ao se associar o modo como João trata o Shabbath a outros temas joaninos mais amplos.

Diante dessa narrativa em sua totalidade, tem-se a impressão de que os fariseus abordaram Jesus não apenas por causa da transgressão que cometeu ao realizar a cura, mas especialmente pela transgressão representada pela sua ordem para carregar um leito. Se esse é o caso, então 5.17 tem o objetivo de exonerar não apenas a si mesmo, com respeito às suas ações, mas também ao paralítico, uma vez que a atividade “ilegal” deste último foi decorrente da obra e da palavra de Jesus. Cabe observar que a declaração de Jesus afeta não apenas sua própria conduta, mas

também a conduta de outros.

João 7.19-24⁻

Ao que parece, esses versículos se referem à cura em João 5. O argumento de Jesus com referência à circuncisão reflete de maneira exata a teoria rabínica.¹⁵³ Mais uma vez, trata-se da questão de algumas leis sobrepujarem outras, o que é evidenciado pelas práticas dos próprios “judeus”, segundo as quais a circuncisão tem prioridade sobre o Shabbath. Sendo assim, um ato tão importante quanto a cura não deve ter a mesma primazia? Que tipo de Halaká proíbe de curar um homem no Shabbath? O argumento apresenta uma forma *a minori ad maius* (“em ordem crescente”), e seu conteúdo mordaz é dirigido contra a incoerência do legalismo.

João 9.1-41

Em termos técnicos, além da cura em si, é possível observar várias infrações à Halaká nessa passagem. Misturar é um ato proibido (*Shab.* 24.3), e amassar pão (ou massagear) é uma das trinta e nove categorias de trabalhos proibidos (*Shab.* 7.2). Passar o lodo nos olhos do cego pode muito bem ser encaixado na categoria de unções proibidas (*Shab.* 14-4). E evidente que tais regras não se encontram em parte alguma da Torá escrita.

A discussão que se desenrola entre o tribunal dos fariseus e o homem ou- trora cego de nascença serve para confirmar o que constatamos anteriormente sobre a atitude de Jesus com relação ao Shabbath.¹⁵⁴ Devemos observar, porém, que é o resultado desse conflito que leva Jesus a proferir a condenação em 9.39-41. Os fariseus se julgam capazes de enxergar; recusam admitir sua cegueira e, portanto, permanecem em pecado. Porém, mesmo no contexto desse capítulo, não é tanto sua atitude inflexível com

relação ao Shabbath que os impede de reconhecer a verdadeira identidade de Jesus, mas sua animosidade implacável contra ele. Negam as evidências óbvias diante deles e usam supostas transgressões do Shabbath como base para rejeitá-lo (9.13-16,19). A princípio, alguns dos fariseus se perturbam com a suposta cura (9.16b), mas o ceticismo vence e o problema é resolvido (9.19). O que está em questão, mais uma vez, é a autoridade de Jesus; se os líderes reconhecessem a cura e, portanto, as implicações messiânicas que João vê nesse episódio, teriam de sujeitar sua autoridade, incluindo sua interpretação da lei do Shabbath, a Jesus. Os fariseus pensam ter a luz, uma luz que inclui suas próprias interpretações, mas na verdade estão cegos para a pessoa e a obra de Jesus tanto quanto estão certos de que podem enxergar e, por isso, a condenação proferida em 9.41 se aplica a eles. Se, por outro lado, uma pessoa crê no Filho do homem (9.35), recebe luz para ver e, nesse caso, os esforços para conciliar as supostas infrações tomam-se desnecessários; a autoridade do Filho do homem tem primazia sobre todas as coisas.

Cossideração! mais ampla! no quarto evangelho

Concordamos com Wayne Meeks quando escreve:

Em cada uma de suas passagens que mencionam a Lei ou as Escrituras de Moisés, o quarto evangelho indica uma relação direta entre essa Lei e Jesus. Trata-se de uma relação intensamente ambivalente. Por um lado, Jesus e sua revelação se opõem ou,

pelo menos, são superiores à Torá (cf. 1.17; 8.17)... Por outro lado, Jesus é

“aquele de quem Moisés escreveu na lei” (1.45; 5.46), de modo que uma compreensão exata das “Escrituras” revelaria o testemunho que estas dão de Jesus em seu texto (5.39,46,47).¹⁵⁵

Pancaro demonstrou claramente que, para os cristãos judeus dentre os leitores de João, a lei do Antigo Testamento estava sendo seguida nos ensinamentos e práticas da igreja, a qual desfrutava o *cumprimento* da lei por Cristo.¹⁵⁶ Em resumo, a visão cristã do Antigo Testamento era a única visão correta.

No entanto, podemos ir ainda mais longe; desde a publicação da obra *The Gospel and the Land* [O Evangelho e a Terra] de W. D. Davies,¹⁵⁷ os estudiosos têm se conscientizado dos temas de *substituição* presentes no Evangelho de João, onde várias instituições apontam para Cristo e este, num certo sentido, toma o *lugar* das mesmas. Alguns desses temas são explícitos, enquanto outros são apenas sugeridos. Jesus toma o lugar do templo, de diversas festas, de Israel como vinha e assim por diante. Ao contrário do ponto de vista predominante, alguns estudiosos sugeriram que até mesmo o termo OCVTI (Jo 1.1b, “com, junto a”) tem o sentido de substituição e não de acréscimo.¹⁵⁸ É possível que no quarto evangelho, o próprio Jesus tome o lugar do Shabbath.¹⁵⁹ Se esse é o caso, trata-se de uma sugestão que deve grande parte de sua autoridade àquilo que a cerca. Supondo que tal termo esteja presente, pode muito bem ser associado a Hebreus 4.

Observação* final

Agora, nos encontramos posicionados de maneira mais adequada para formular alguns dos dados que surgiram desse

estudo exegético e concluir algumas questões pendentes. Não faço qualquer tentativa de reunir todas as observações relevantes originadas de nossa exegese. Antes, procuro apenas retomar algumas das linhas de raciocínio mais importantes e entretecê-las de modo a compor um padrão que pode se mostrar proveitoso como pano de fundo para o capítulo 12.

1. Não há evidências incontestáveis de que o próprio Jesus transgrediu qualquer preceito escrito da Torá com referência ao Shabbath.¹⁶⁰ Ainda assim, não se deve atribuir importância excessiva a essa observação.¹⁶¹ É impossível concluir com base nesse fato que a observância do Shabbath ainda é obrigatória. Essa mesma linha de argumentação também tornaria obrigatória a oferta de sacrifícios no templo. A atitude de Jesus com relação ao Shabbath não pode ser analisada de maneira correta sem que se considere sua relação com a lei.

2. Por outro lado, Jesus transgrediu as regras da Halaká com referência ao Shabbath.¹⁶² Para ele, o rigor da Halaká é contrário à vontade de Deus. “As regras sobre o Shabbath... são como montanhas dependuradas de um fio de cabelo, pois (o ensinamento das) as Escrituras (acerca dessa questão) são poucas e as regras são muitas”.¹⁶³

3. Não há qualquer prova convincente de que Jesus fez algum esforço extraordinário para discutir a questão do Shabbath. Na verdade, pode-se encontrar algumas evidências de que o ódio contra Jesus levou os fariseus a empregar as regras do Shabbath contra ele, ficando claro, portanto, que não foi Jesus quem iniciou esses conflitos.

4. Algumas das controvérsias com respeito ao Shabbath serviram de trampolim para declarações messiânicas. Nada mais natural, uma vez que, em última análise, essa questão estava intimamente associada à relação de Jesus com a lei em geral

(dessas controvérsias, as mais importantes podem ser encontradas em Mc

2.23- 28 e textos paralelos, e em Jo 5.1-47). O senhorio de Jesus sobre o Shabbath é supremo e a insistência dos quatro evangelistas sobre esse fato transfere a argumentação de questões puramente legais para temas essencialmente cristológicos.

5. Para Jesus, a lei é fundamentalmente profética em relação a ele e ao seu ministério. E dentro da estrutura desse tema central que se toma possível compreender melhor algumas outras ênfases; a atitude de Jesus com relação ao Shabbath é, sem dúvida alguma, um exemplo disso.

6. Apesar de as controvérsias acerca do Shabbath terem contribuído para a condenação de Jesus (Mc 3.6), a ausência de qualquer acusação formal de profanação do Shabbath no julgamento de Jesus não é de causar espanto. É possível que tenha sido difícil encontrar testemunhas coerentes (Mc 14.56-58) ou que, na época, a autoridade da Halaká não fosse suficiente para garantir uma sentença de morte. Além disso, com apenas uma exceção, todos os conflitos registrados acerca do Shabbath são relacionados a exorcismos ou curas, de modo que não seria psicologicamente vantajoso fazer tais acusações quando havia tantos elementos favoráveis ao acusado. A blasfêmia, a destruição do templo e a rebelião eram, possivelmente, acusações bem mais promissoras.

7. Ao que parece, a maior parte (porém não toda; cf. Mc 2.27,28) da visão de Jesus acerca do Shabbath se revela mais em termos de formulações negativas do que *positivas*, i.e., ele mostra com mais frequência a que a lei *não se referia* com relação ao Shabbath. Ainda assim, há indicações de que o descanso do Shabbath é intimamente ligado ao propósito escatológico de Deus de salvar a humanidade. Essas alusões apresentam sua expressão mais clara em João 5. Uma vez que o significado escatológico do Shabbath é tratado no capítulo 7 desta obra, me ative a tocar nessas

questões de passagem.

8. Não há qualquer indício no ministério de Jesus de que o primeiro dia da semana deve assumir o caráter do Shabbath e tomar o seu lugar.

9. Os primeiros cristãos jamais teriam tratado o Shabbath como uma sombra do passado — como de fato fizeram — se não houvessem compreendido o significado dos ensinamentos de Jesus a esse respeito.¹⁶⁴ Porém, um comentário mais extenso acerca da prática do Shabbath seria uma extrapolação dos limites deste capítulo.

10. Também cabe observar de passagem que, apesar de o Shabbath mosaico suprir uma necessidade humana, outras leis cumpriam essa mesma função, como no caso da devolução das propriedades no ano de jubileu, o castigo prescrito por blasfêmia e várias das leis alimentares, etc. Há um consenso, do qual Jesus participa (Mc 6.31), de que o ser humano precisa de descanso; porém, essa observação não deve ser usada para introduzir a idéia de que a lei mosaica do Shabbath era, portanto, uma lei “moral”, a menos que se esteja preparado para usar argumentos semelhantes a fim de chegar a conclusões desse tipo sobre todas as leis que podem ser consideradas úteis no Antigo Testamento.

Nota final!

1. Eex., R. Bultmann, *Jesus and the Word* (Londres: C. Scribner's Sons, 1958), pág. 14.
2. Cf. C. Hinz, “Jesus und der Sabbat”, *KerDog* 19 (1973), pág. 91. “Os fariseus e judeus ortodoxos se ofenderam com a liberdade dos discípulos com relação à lei do Shabbath. Porém, por trás da controvérsia acerca da comunidade dos discípulos, se encontra o ceme histórico do próprio Jesus.” Com relação às questões gerais de autenticidade das palavras de Jesus, cf. R. T. France, “The Authenticity of the Sayings of Jesus”, *History, Criticism and Faith*, ed. C. Brown (Leicester: Inter-Varsity Press, 1976), págs. 101-143; I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1976), págs. 43-62; e, com respeito ao Evangelho de João, D. A. Carson, “Historical Tradition in the Fourth

Gospel: After Dodd, What?” *Gospel Perspectives*, Vol. 2, ed. R. T. France e David Wenham (Sheffield: JSOT Press, 1981), págs. 83-145.

3. R. Bultmann, *The History of Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1963), págs. 208,209, identifica essa perícopes com uma “história sacra” e a considera irrelevante para a visão de Jesus acerca do Shabbath. Uma vez que sua forma não se encaixa em todas as especificações de Dibelius, ele a chama de paradigma “do tipo menos puro” (From *Tradition to Gospel* [Londres: Ivor, Nicholson e Watson, 1943], pág. 43). No entanto, trata-se de um abuso da crítica à forma quando, em vez de identificar as formas existentes, a crítica procura determinar quais delas *deveriam* estar presentes, como Bultmann procura fazer em seguida. Cf C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to St. Mark* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pág. 71: “É impraticável usar do método procrustiano para tentar forçar essa seção a se adequar às especificações de uma ‘história sacra’ ideal segundo os padrões da crítica à forma. A verdade é que temos aqui uma história mais primitiva do que a forma completa e simétrica de uma ‘história sacra’ comum...” Semelhantemente, V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (Londres: Macmillan, 1966), pág. 171, conclui que o material é originário de Pedro.
4. Os termos τῶν σαββάσιν (Shabbaths) são plurais somente em termos de forma; σαββαχον (Shab- bath) é um substantivo de segunda declinação, mas no Novo Testamento possui uma terminação de terceira declinação no plural dativo. “A intenção não é falar de sábados sucessivos, pois o plural costuma ser empregado quando se faz menção a festas” (Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, pág. 172). Cf, semelhantemente, τὰ ἄζυμα (Festa Judaica dos Pães Asmos), τὸ ἑγκαίνια (Festa Judaica de Con- sagração), τὰ γενέσια (comemoração de aniversário). Em Atos 17.2 σαββαχον ocorre com o sentido plural. Cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Freiburg: Herder, 1977), 1:120.
5. Por exemplo, cf. *LSJ*, “εἶμ'ι (soma)”, C.III.2.
6. De acordo com Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 75. Sem dúvida, trata-se de uma expressão idiomática hebraica (Cf. Js 22.24; Jz 11.12; lRs 17.18; etc.).
7. Rex., H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark* (Londres: Macmillan, 1902), pág. 19; M. J. Lagrange, *Saint Marc*, (Paris: J. Gabalda, 1947), pág. 23; A. Plummer, *The Gospel According to St. Luke* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1901), pág. 67.
8. Rex., A. E. J. Rawlinson, *St. Mark* (Londres: Methuen, 1942), pág. 16; E. Klostermann, *Das Markusevan- gelium* (Tübingen: Mohr, 1936), pág. 16.
9. Rex., H. Riesenfeld, “The Sabbath and the Lord’s Day in Judaism, the Preaching of Jesus and Early Christianity”, *The Gospel Tradition* (Oxford: Blackwell, 1970), pág. 118: “Portanto, os milagres de cura nos dias de Shabbath devem ser interpretados como sinais de que, na pessoa de Jesus, estava se cumprindo alguma coisa para a qual o Shabbath havia apontado nas expectativas escatológicas do povo judeu”.
10. SBK 4:527, observa que, de acordo com as tradições judaicas, o poder demoníaco seria aniquilado na era messiânica. Marcos 1.27b apresenta problemas textuais complexos: cf. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 176, η. 2; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: United Bible Society, 1971), pág. 75. Além disso, os comentaristas se mostram divididos quanto a entender κατ’ ἐξουσίαν (com autoridade) junto com a oração seguinte ou com διδαχὴ καινὴ (um novo ensinamento). A primeira alternativa pode ser uma assimilação de Lucas 4.36; mas a diferença é insignificante ao se considerar a última oração de Marcos 1.27, mesmo que essa oração fique isolada. Para uma discussão dessa questão, cf. G. D. Kilpatrick, “Some problems in New Testament Text and Language”, *Neotestamentica et Semitica*, ed. E. E. Ellis e M. Wilcox (Edimburgo: T. &T. Clark, 1969), págs. 198-201.

11. Cf. E. E. Ellis, *The Gospel of Luke* (Londres: Nelson, 1969), pág. 99: “O significado maior do ministério de cura em Cafarnaum não é a restauração ou edificação do povo. Antes, diz respeito a quem e o quê essas ações revelam. O povo não entende esse significado”.
12. Lucas não menciona a sinagoga no início da perícopa (4.31), mas fica implícito que o ensino ocorreu na sinagoga de Cafarnaum (4.38).
13. A associação em Marcos é ambígua, uma vez que εὐθύς pode significar “então”, mas é natural entender o termo como “imediatamente”. Sem dúvida, esse é o seu sentido em Lucas 4.38. Mateus 8.16,17 registra o episódio, mas não o associa com um Shabbath.
14. *The Gospel of St. Luke* (Londres: A. and C. Black, 1963), pág. 89.
15. *Der Rahmen der Geschichte Jesus* (Berlim: Kösel, 1919), pág. 89.
16. A expressão misteriosa δευτερωπρώτω (“no segundo Shabbath depois do primeiro”) em Lucas não precisa ser um empecilho; mesmo que o texto fosse inequívoco, poucos afirmam ter certeza do seu significado. Cf. discussão em Plummer, *The Gospel According to St. Luke*, págs. 165,166; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (Freiburg Herder, 1969), 1:302; e I. H. Marshall, *Commentary on Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pág. 230. Tendo em vista essas incertezas, W Rodorf, *Sunday* (Londres: S. Con, 1968), págs. 61,62, se mostra um tanto seguro demais com respeito à redação de Lucas. Cf. também a discussão de J. M. Baumgarten, “The Counting of Sabbath in Ancient Sources”, VT 16 (1966): 282ss; E. Delebecque, “sur un certain sabbat, en Luc. 6.1”, *Revue de Philologie* 48 (1974): 26-29; E. Metzger, “Le sabat ‘second-premier’ de Luc”, TZ32 (1976): 138-143.
17. Rex., Bultmann, *History*, págs. 16,17; E W. Beare, “The Sabbath Was Made for Man?” JBL, 79 (1906): 130-136.
18. *The Gospel According to St. Mark*, págs. 214,215.
19. Rex., Bultmann, *History*, pág. 17; Lohse, **σάββατον**, TDNT 7:20 e n. 172; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1953), págs. 62,63.
20. W. Lane, *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids, Eerdmans, 1974), pág. 115, afirma que, entre os escribas, “supunha-se que um mestre era responsável pelo comportamento de seus discípulos”. A questão levantada pelos fariseus diz respeito ao que é permitido ou proibido; cf. E. Lohse, “Jesu Worte Über den Sabbat”, *Judentum, Urchristentum, Kirche*, ed. W. Eltester (Berlim: Töpelmann, 1960), pág. 86 e n. 27. É interessante observar que a resposta de Jesus no versículo 26 também é expressada em linguagem legal.
21. R K. Jewett, *The Lord’s Day* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pág. 37. Tal sugestão remonta, pelo menos, a B. W Bacon, *The Beginnings of Gospel Story* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1925), págs. 30,31.
22. Conforme Swete, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 47; Plummer, *The Gospel According to St. Luke*, pág. 94; Lagrange, *Saint Marc* (Londres: Oliphants, 1976), pág. 109; e a maioria dos comentaristas. Mateus usa ἤρξαντο χίλλειν (“começaram a apanhar”) e Lucas, ἐχίλλον (“estavam apanhando”). M. Zerwick, *Biblical Greek* (Roma: Biblical Institute Press, 1963), par. 376, está, sem dúvida alguma, correto ao sugerir que o particípio, por vezes, atua como verbo principal.
23. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (Londres: SCM, 1949), pág. 190.
24. Apesar do que diz F. W. Beare, “The Sabbath Was Made for Man?” pág. 133, e Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, pág. 63, o qual comenta: “Não se deve perguntar como os fariseus foram parar ali.” A presença dos fariseus também contraria a sugestão de S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1977), pág. 50, seguindo R. G. Hirsch, de acordo com o qual a citação de Oséias 6.6 (“pois misericórdia quero, e não sacrifício”), mencionada em Mateus 12.7, indica que Jesus repreende os fariseus por não o levarem e aos discípulos para fazer uma refeição na casa deles depois do culto na sinagoga; essa

- suposta falta de cortesia seria o motivo da fome dos discípulos. Porém, se os fariseus estivessem almoçando em casa, não poderiam estar no campo. Reconstituições desse tipo são especulativas e distantes do texto.
25. Para as trinta e nove principais categorias de trabalhos proibidos pelos rabinos, cf. *Shab.* 7.2; também SBK 1.615-618; 623-629; TDNT 7.11-14. Para um resumo das aplicações detalhadas (muitas delas posteriores ao tempo de Jesus), cf. A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (Grand Rapids: Eerdmans, rep. 1967), pág. 2, App. 17.
 26. Cf. Rawlinson, *St. Mark*, pág. 34; Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 115.
 27. Apesar do que diz Swete, *The Gospel According to Sc. Mark*, pág. 48.
 28. Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, págs. 11,12; cf. também Lane, *The Gospel According to Mark*, pág. 117.
 29. Cf. H. H. E Dressier, cap. 2 desta obra.
 30. Em *j.Shab.* VII.c.9c, apanhar cereais é considerado um ato de colheita. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* (Londres: Macmillan, 1927), 1:63,64, ressalta corretamente que, apesar das muitas regras referentes ao Shabbath, “ao longo de todo o período rabínico, esse dia costumava ser, de um modo geral, uma bênção e alegria para a maioria dos judeus”. Semelhantemente, Manson, *The Sayings of Jesus*, págs. 189,190; e vários outros. Sem dúvida, o costume judaico de comer bem no Shabbath contribuía para a sua alegria festiva (cf. SBK 1:61 lss), mas, mesmo considerando toda a casuística dos fariseus como um esforço sincero de aliviar o fardo da lei do Shabbath, deve-se observar que esse fardo era, em grande parte, imposto pela própria Halaká, mas também era decorrente das interpretações rígidas da Torá escrita, subentendidas nas regras da Halaká sobre o Shabbath. Além disso, não se deve pressupor que a magnificência ética da literatura rabínica pode ser encontrada nas atitudes dos fariseus do tempo de Jesus. Quando a Mishná foi compilada, a cidade de Jerusalém já havia sido destruída, o cristianismo havia experimentado grande sucesso e o judaísmo havia passado por uma certa Contra-Reforma.
 31. Cf. SBK 1:618-619; Lohse, TDNT 7:22.
 32. *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres: Athlone Press, 1956), págs. 77ss.
 33. *Sunday*, pág. 6.
 34. *Ibid.*, pág. 61. E. Delebecque, “Les épis ‘égrenés’ dans les Synoptiques”, *Revue des Etudes Grecques* 88 (1975): 133-142, também extrai conclusões momentosas desses detalhes.
 35. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthaus* (Stuttgart: Colmer Verlag, rep. 1959), pág. 392, argumenta em favor da primazia de Mateus e afirma que Marcos eliminou propositadamente a expressão “com fome”.
 36. Eex., Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 52.
 37. *The Son of Man in Mark* (Londres: SPCK, 1967), págs. 97,98.
 38. Para resumos de grande utilidade, cf. F. Gils, “Le sabbat a été fait pour l’homme et non l’homme pour le sabbat (Mark 2, 27)”, *RB* 69 (1962): 506-513; Pesch, *Das Markusevangelium* (Freiburg: Herder, 1977), 1:16; F. Neirynck, “Jesus and the Sabbath: Some Observations on Mark II, 27”, em *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux: Duculot, 1975), págs. 228-270; e G. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus* 1. Teilband (Zürich/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978), pág. 119ss.
 39. Rex., Bultmann, *History*, págs. 16,17; Schmidt, *Das Rahmen der Geschichte Jesus*, pág. 97; V Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 218.
 40. Lagrange, *Saint Marc*, pág. 56.
 41. Rordorf não encontra dificuldade alguma em **K0d ἔλεγεν αὐτοῖς** nessa reconstituição, pois está certo de que 2.25,26 é uma interpolação em Marcos.
 42. *The Gospel According to Mark*, págs. 118-120. Na pág. 120, n. 103, Lane afirma que **ὥστε (2.28)** é uma designação para a conclusão que Marcos tira da ação e da palavra de Jesus. Da mesma

- forma, Anderson, *The Gospel of Mark*, pág. 111.
43. “Son of Man’ Imagery: Some Implications for Theology and Discipleship”, *JETS* 18 (1975): 8, n. 12. Cf. também Marshall, *Origins*, págs. 63-82.
 44. *The Son of Man in Mark*, págs. 94,95,98. Uma vez que Marcos 2.27 não aparece em *D a c e ff² i*, e, além disso, 2.27b está ausente de W sy⁵¹”, pode-se argumentar em favor da sugestão de que 2.27 é uma não- interpolação ocidental, mas são poucos os comentaristas que aceitam essa idéia. Outro motivo para a rejeição da unificação de 2.27 e 2.28 é expressado por W. Thissen, *Erzählung der Befreiung: Eine exegetische Umersuchung zu Mk 2,1-3,6* (Würzburg: Echter, 1976), pág. 72, a saber, os termos “homem” e “filho do homem” provavelmente não se referem à mesma coisa nesses versículos. Conferir, porém, as outras discussões abaixo.
 45. Beare, “The Sabbath Was Made for Man?”, pág. 32; semelhantemente, Gils, “Le sabbat a été fait”, págs. 516-521.
 46. Pag. 63ss.
 47. E. Kasemann, *Essays on New Testament Themes* (Londres: SCM, 1964), pág. 39.
 48. Pág. 65. ^
 49. *Mekilta Shabbata I* de Exodo 31.13,14; SBK 2:5. Cf. B. Yoma 85b, onde as mesmas palavras são atribuídas a Jonatã ben José, e não ao rabino Simeão ben Menasías. Ver ainda a declaração de Matatias em 1 Maca- beus 2.38-41.
 50. Rex., J. Wellhausen, *Das Evangelium Marei* (Berlim: Georg Reimer, 1903), pág. 22; Bultmann, *Hisror?*, págs. 16,17; A. H. McNeiie, *The Gospel According to St. Mathew* (Londres: Macmillan, 1915), pág. 170; O. Cull- mann, *The Chirstology of the New Testament* (Londres: SCM, 1963), pág. 152ss; Rordorf, *Sunday*, pág. 64.
 51. T. W. Manson, “Mark ii.27f”. *Coniectanea Neotestamentica* XI (Lund: Gleerup, 1947), págs. 138-146.
 52. Cf. Hooker, *The Son o/Man*; Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, págs. 272-277; e cf., especialmente, A. J. B. Higgins, “Son of Man-Forshung since ‘The Teaching of Jesus’”, *New Testament Essays*, ed. A. J. B. Higgins (Manchester: University of Manchester Press, 1959), págs. 126,127, que resume a crítica contra a idéia de Manson, segundo o qual o “Filho do Homem” pode ser identificado simplesmente com a comunidade cristã.
 53. F. N. Lee, *The Covenantal Sabbath* (Londres: LDOS, 1969), pág. 195.
 54. É impressionante a grande quantidade de autores que raciocinam desse modo. Ver, entre outros, J. A. Schep, “Lord’s Day Keeping from the Practical and Pastoral Point of View” em *The Sabbath/Sunday Proh- lem*, ed. G. van Groningen (Geelong: Hilton Press, 1968), págs. 142,143; Lee, *The Covenantal Sabbath*, pág. 195; Svete, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 49; R. T Beckwith e W Stott, *This Is the Day* (Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1978), págs. 7,11.
 55. Hex., R. A. Zorn, “The New Testament and the Sabbath-Sunday Problem”, *The Sabbath/Sunday Problem*, págs. 48,49.
 56. Ao comentar sobre essa passagem, j. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti* (Tübingen: Mohr, 1860) afirma que τον άνθρωπον (“o homem”) = Adão! O substantivo άνθρωπος aparece em Marcos das seguintes maneiras: (1) na expressão “filhos dos homens”, 3.28; (2) na designação “Filho do Homem”, 2.10,28; 8.31,38; 9.9,12,31; 10.33,45; 13.26; 14.21 (duas vezes), 41,62; (3) com referência a um determinado homem ou grupo de homens, 1.23; 3.1,3,5; 4.26; 5.2,8; 8.24,27; 12.1; 13.34; 14-13,21 (duas vezes), 71; 15.39; (4) como “homens” em geral, 1.17; 7.7,8,15 (três vezes), 18,20 (duas vezes), 21,23; 8.33,36,37; 10.7,9,27; 11.2,30,32; 12.14. A distinção entre (3) e (4) pode ser artificial, como no caso de 12.1 ou nas parábolas. Nem o artigo e nem o número mudam o significado do substantivo propriamente dito (cf. 7.21,23). Deve-se concluir, portanto, que 2.27 não pode ser uma referência à “humanidade” tomando por base apenas o termo άνθρωπος.

57. O uso que Marcos faz de γίνομαι é sugestivo: (1) O termo é empregado de maneira análoga ao consecutivo *waw* em hebraico, sendo particularmente semelhante à ׀ em termos de uso; apesar de não se tratar de uma expressão idiomática grega, a Septuaginta costuma traduzi-la como *kai égyēxo...* KCÚ (p.ex., Gn 4.8). Essa expressão idiomática não é comum nos livros apócrifos. No Novo Testamento, pode ser encontrada nos Sinópticos e em Atos (não em João); Lucas a preserva de modo particular (39 vezes). Mateus a emprega cinco vezes e Marcos, quatro vezes; a tendência é omitir KOTl na segunda oração. F. Büchsel, TDNT 1:682, considera essa forma uma imitação consciente do estilo da Septuaginta. Os quatro exemplos em Marcos são: 1.9; 2.23; 4.4; 9.7. (2) Em 2.15, ocorre uma estrutura mais semelhante ao grego para essa mesma idéia: “achando-se”. (3) Certas referências a tempo também incluem esse verbo; todas, com exceção de 11.19, são participios de aoristos. (4) A última categoria é a mais complexa. Com frequência, o verbo significa simplesmente “ser, estar”, mas em algumas ocasiões, tem o sentido de “tornar-se”. Essa distinção pode ser difícil de observar em Marcos 4.37: “*levantoU'Se* (γίνεται) grande temporal”. Ver também Marcos 4.39. O significado de **ÉΓΕΝΕΤΟ** em Marcos 2.27 segue o mesmo padrão: o Shabbath *era* ou *tomou-se* para o homem, de modo que dizemos “foi feito para o homem”. Em grego, o termo **γίνομαι** costumava fazer as vezes da forma passiva de **ΓΙΟΛέο**, mas seria superficial demais entendê-lo aqui como um termo técnico para “criado” (alguns copistas da Antiguidade cometeram esse erro; W, fl e sir. apresentam “foi criado”). De acordo com Büchsel, TDNT 1:681: “Normalmente, o termo não possui qualquer interesse religioso ou teológico específico no Novo Testamento”, apesar de ele citar João 8.58 como uma exceção. Mas, o que dizer do uso de **ÉΓΕΝΕΤΟ** com referência à criação (p.ex., João 1.3)? A construção não é igual à de Marcos 2.27, onde *Sl6t* combinado com o acusativo apresenta o *motivo* para o Shabbath. Em João 1.3, pelo contrário, a preposição é seguida do genitivo para denotar o agente da criação. Em outra construção, o mesmo verbo se refere à introdução da lei (G1 3.14). Essas observações têm por objetivo mostrar que o verbo em si, conforme é usado em Marcos 2.27, não implica, de modo algum, numa referência à lei da criação. Cf., também, Jewett, *The Lord's Day*, pág. 38: “Há quem tenha argumentado que, quando Jesus afirmou que o Shabbath foi feito para o homem, se referiu à humanidade em geral, não apenas aos judeus em particular. Assim, a obrigação de guardar o Shabbath, isto é, o Dia do Senhor, recebe um escopo universal. Porém, essa idéia encontra um significado que não se encaixa no contexto e que não é relacionado ao escopo universal, mas sim ao propósito maior do descanso no Shabbath”.
58. J. Jeremias, *New Testament Theology* (Londres: SCM, 1971), 1:10, n. 18.
59. Lohse, “Jesu Worte über den Sabbat”, pág. 22.
60. Esse é o verdadeiro significado do uso que Marcos faz dessas palavras, ao contrário de seu sentido quando declarações semelhantes são proferidas por rabinos. O princípio rabínico “só significa que, nos casos em que a vida está em jogo, pode-se fazer no Shabbath coisas que, de outro modo, seriam proibidas. Se o versículo 27 está intimamente ligado aos versículos 23-26, então o que Jesus está dizendo possui uma aplicação muito mais universal, pois não há indicação alguma de que os discípulos corriam o risco de morrer de fome” (Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 117). Alguns estudiosos procuraram traçar um paralelo entre essa passagem e a atitude de Jesus com relação ao divórcio: observe o apelo que ele faz à ordem das coisas na criação (Mt 19.4-9). É possível que, nesse caso, Jesus também estava apelando para a criação? Tal idéia se desvia da pergunta, pois não encontramos nessa passagem a declaração “desde o princípio”. Não está apelando para um tempo determinado, mas sim para um propósito determinado.
61. Plummer, *The Gospel According to St. Luke*, pág. 162. Essa interpretação de *ώστε*, um simples caso de argumentação a *minori a maius* (“em ordem crescente”), deve ser preferida em vez daquela apresentada por Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 59, que precisa postular

- um salto que não é expressado.
62. A despeito de Plummer, *The Gospel According to St. Luke*, pág. 168; J. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (Grand Rapids, Eerdmans, 1951), pág. 200; e outros.
 63. Hooker, *The Son of Man in Mark*, pág. 102.
 64. Ibid., págs. 99-102; F. H. Borsch, *The son of Man in Myth and History* (Londres: SCM, 1967), pág. 322; cf. notas abaixo sobre Lucas 4.16-30. E. C. Hoskyns, "Jesus the Messiah", *Mysterium Christi*, ed. G. K. A. Bess e A. Deissmann (Londres: Longmans, Green & Co., 1930), pág. 74ss, argumenta que Jesus associa esse significado fundamental ao Shabbath, não como um sinal característico do povo de Deus, mas como um antegozo ritual da era messiânica.
 65. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, pág. 199. ,
 66. Cf. Caird, *The Gospel of St. Luke*, pág. 99. A fim de apresentar uma argumentação completa, é preciso observar que no Códex Bezae (D), Lucas 6.5 é deslocado, de modo a vir depois de 6.10 e, em seu lugar, são inseridas as seguintes linhas (em grego): "No mesmo dia, vendo alguém trabalhar no Shabbath, lhe disse, 'Companheiro, se sabes o que estás fazendo, és bem-aventurado; mas, se não sabes, és um transgressor amaldiçoado'." J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* (Londres: SCM, 1958), págs. 49-53, acredita que essas palavras são autênticas. Rordorf, *Sunday*, págs. 87,88, acredita, de modo mais convincente, que não o são; de qualquer modo, são poucos os que considerariam tal declaração como sendo parte de Lucas.
 67. D. Hill, *The Gospel of Matthew* (Londres: Oliphants, 1972), págs. 209,210.
 68. M. Cohen, "La controverse de Jésus et des Pharisiens à propos de la cucillete des épis, selon l'Evangile de saint Matthieu", *MéSciRel* 34 (1977): 3-12, afirma que Mateus acrescenta esses dois argumentos somente em função do fato de ele, dentre os três evangelistas, considerar que essa primeira discussão sobre Davi não era muito convincente. Mas, se este estudo está correto, o próprio Cohen compreendeu equivocadamente o significado dessa primeira discussão.
 69. G. Gander, *LEvangélie des 1'Eglise* (Aix-en-Provence: Faculté libre, 1970), 1:109,110, apresenta argumentos convincentes em favor do último caso.
 70. Cf. Jewett, *The Lord's Day*, pág. 37. É essa omissão em observar tal ênfase sobre a *autoridade* de Jesus que prejudica os argumentos de D. M. Cohn-Sherbok, "An Analysis of Jesus' Arguments Concerning the Plucking of Grain on the Sabbath", *JSNT* 2 (1979): 31-41. Concentrar-se na/ome dos discípulos de Jesus e observar (corretamente) que esta não era extrema, ou ainda, observar (mais uma vez, corretamente) que o ato de apanhar o cereal não era uma atividade *religiosa* semelhante àquela dos sacerdotes é forma equivocada de compreender a questão. Semelhantemente, apesar dos argumentos de F. Levine, "The Sabbath Controversy According to Matthews", *NTS* 22 (1975-1976): 480-483, de modo algum fica claro que Mateus tem em mente o trabalho de *colher* os primeiros feixes de cereais. E possível que Jesus esteja, implicitamente, afirmando ser um sacerdote, se aceitarmos os argumentos em favor da existência dessa classe, conforme são apresentados por C. E. Armerding, "Were David's Sons Really Priests?" *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G. F. Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), págs. 75-86; porém, Mateus 12.3,4 não deixa esse contraste extremamente claro (o que poderia ter feito, inserindo o termo "levítico" antes de "sacerdotes").
 71. W. Hendricksen, *Exposition of the Gospel According to Matthew* (Grand Rapids: Baker, 1973), pág. 515.
 72. *Sunday*, pág. 61, n. 3.
 73. *The Origins of the Gospel According to St. Matthew* (Oxford: Oxford University Press, 1946), págs. 116,117.
 74. Não se trata de negar a existência da "lei moral", no sentido de prescrições imutáveis sobre certo e errado,
ou de afirmar que algumas leis são cerimoniais, enquanto outras são civis. No entanto,

questiono a idéia de que essa distinção tripla clássica foi usada pelos autores do Novo Testamento quando apresentaram a relação entre a lei e o evangelho. Tratarei desse assunto em mais detalhes posteriormente.

75. Tanto Bultmann, *History*, pág. 12, quanto Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 220, negam que se trate de uma “história sacra” e preferem descrevê-la como um aforismo (Bultmann) ou pronunciamento (Taylor), pois a cura é subordinada à questão religiosa do Shabbath. Essa preocupação, que se alterna entre a forma e o conteúdo, revela a limitação das categorias literárias mais rígidas. E. Lohse, “Jesu Worte über den Sabbat”, págs. 83-85, insiste que esse relato corresponde a um episódio autêntico no ministério de Jesus.
76. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, 1:173. Mateus apresenta **μεχαβάς ἐκέiθεν** (partiu dali), que, compreendido isoladamente, pode sugerir - porém não exigir - que o episódio com as espigas de cereal tenha ocorrido no mesmo Shabbath; Lucas usa **ἐν ἐχέρῳ σαββάῳ** (em outro Shabbath). Para o presente estudo, não importa se Marcos 3.1 inclui ou não o artigo antes de **συναγωγὴν** (sinagoga); cf. J. S. Sibianga, “Text and Literary Art in Mark 3:1-6”, *Studies in New Testament Language and Text*, ed. J. K. Elliot (Leiden: Brill, 1976), págs. 357-365.
77. Cf. Lagrange, *Saint Marc*, pág. 57; Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 22; C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 119.
78. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, pág. 212.
79. Rex., Klostermann, *Das Markusevangelium*, pág. 31; Plummer, *The Gospel According to Luke*, pág. 169; Cranfield, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 120; Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, págs. 202-204. Cf. a excelente discussão em Gnika, *Evangelium*, págs. 127,128.
80. W. Manson, *The Gospel of Luke* (Londres: Macmillan, 1930), pág. 60.
81. De acordo, por exemplo, com Swete, *The Gospel According to Mark*, pág. 52; Rawlinson, *St. Mark*, pág. 36; Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, pág. 69; Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 222. Cf. Lane, *The Gospel According to Mark*, pág. 125: “Jesus respondeu a pergunta sobre o que era permitido no Shabbath curando o homem da mão ressequida. Por ironia, os guardiões do Shabbath, decidem fazer o mal e matar (cf. 3.6).”
82. Cf. SBK 1:623ss. D. Flusser, no prólogo da obra de R. L. Lindsay, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark* (Jerusalém: Dugith, 1973), págs. 4,5, não é convincente ao contrastar Lucas com Mateus e Marcos e afirmar que somente Lucas não apresenta uma *conspiração* dos fariseus, mas apenas outras *discussões* (**καὶ ἐν δὲ ἐκείνοις ἡμέραις ἐκείναις ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους**, “discutiam entre si”). Porém, essa idéia não apenas denta de considerar, pela insistência de Lucas, que os fariseus estavam procurando um motivo para acusar Jesus, como também não dá atenção ao seu testemunho de que o acontecimento provocou o furor desses homens (“Mas eles se encheram de furor” [Lc 6.11]). Cf. a discussão mais variada de Marshall, *Commentary on Luke*, pág. 236.
83. J. A. Broadus, *Commentary on the Gospel of Matthew* (Valley Forge: American Baptist Publication Society, 1886), pág. 262.
84. Esta é a única passagem do Novo Testamento em que se emprega o verbo συλλυπέω; seu significado ativo é “ferir com” e o passivo “condoer-se, compartilhar a dor”. Nenhum desses significados é inteiramente apropriado para o contexto. M. 2:325 sugere que o sentido é perfectivo, i.e., “absolutamente aflito” e, apesar de não haver qualquer outro exemplo desse uso, é o que pede o contexto. W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Londres: Publicado pela Academia Britânica de H. Milford, 1944), pág. 6, n. 4, observando que o latim *ccmtristari* tem esse sentido já em Sêneca (*Ep.* 85:14), imagina se “pode-se tratar, aqui, de uma ocorrência isolada de uma influência latina sobre a koine, sendo que a falta de paralelos é uma eventualidade”. Cf. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 223. G. Stählin, TDNT 5:428, e R. Bultmann, TDNT 4:323,324, o qual conclui que, nesse caso, o verbo

significa que Jesus estava aflito.

85. Os herodianos não eram uma seita, nem um partido organizado, mas sim amigos e apoiadores de Herodes Antipas (cf. Josefo, Ant. xiv.450). Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, pág. 67, nega que os fariseus tenham *feito* tal aliança com os pragmatistas herodianos; mas, assim como o sofrimento em comum, a hostilidade em comum também gera alianças estranhas (cf. Lc 23.12). E. A. Russell, “Mk 2²³ - 3⁶ - A Judean Setting?” SE 6 (1973): 466-472, considera as referências aos fariseus e herodianos um excelente motivo para atribuir a Marcos 2.23-26 um contexto situado dentro da Judéia, num período mais próximo ao final do ministério de Jesus. No entanto, não explica de maneira adequada o motivo para o presente contexto e questiona tantos detalhes do texto, conforme este nos é apresentado, que levanta suspeitas de o estar adaptando à sua teoria.
86. Mais uma vez, os críticos à forma não concordam. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, pág. 43, classifica essa perícopes como um paradigma “de um tipo menos puro”; Bultmann a considera um aforismo e, até mesmo, um *Musterbeispiel* (exemplo magistral) de uma cena ideal elaborada a partir de um ditado de Oxyrhyncus. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 298, responde, “essa hipótese é, sem dúvida alguma, um *Musterbeispiel* da crítica subjetiva” e insiste que a perícopes seja considerada apenas uma história sobre Jesus.
87. A maioria dos autores concorda que a passagem de Lucas se refere ao mesmo episódio que as outras duas passagens (apesar de Lane, *The Gospel According to Mark*, pág. 201, n. 2, o qual teoriza que os Evangelhos Sinópticos relatam *duas* visitas a Nazaré); contudo, é muito mais difícil decidir quais fontes de informação se encontravam à disposição de Lucas. Cf. a discussão em Marshall, *Commentary on Luke*, pág. 179ss.
88. Swete, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 111.
89. Cf. Philo, *de Sept.* 2.
90. Cf. 6.5,6: Lane, *The Gospel According to Mark*, pág. 201.
91. Partindo do pressuposto de que a versão ‘O rílbç **Τῆς Μαρίας** (“o Filho de Maria”) está correta (cf. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, pág. 300; Metzger, *Textual Commentary*, pág. 88ss), é provável que essa descrição de Jesus declare, implicitamente, que ele é ilegítimo, “pois chamar alguém de filho da sua mãe nas terras do Oriente é o mesmo que macular sua verdadeira filiação” (R. E Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* [Exeter: Paternoster, 1972], pág. 123, seguindo E. Stauffer, “Jeschu ben Mirjam”, *Neotestamentica et Semitica*, ed. E. Earle Ellis and M. Wilcox [Edimburgo: T. & T Clark, 1969], págs. 119-128).
92. Ninguém sabe ao certo se o lecionário judaico remonta a tempos tão antigos. Cf. L. Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (Londres: Tyndale, 1964); W. A. Meeks, *The Prophet-King* (Leiden: Brill, 1967), pág. 92, n. 2; J. Heinemann, “The Triennial Lectionary Cycle”, *JJS* 19 (1968): 42-48.
93. Plummer, *The Gospel According to St. Luke*, pág. 121.
94. Cf. R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord: A Study of the Jubilarly Theology in the Gospel of Luke* (Austin: Schola Press, 1977), pág. 19, n. 4. A discussão sobre a *duração* do ano de jubileu é secundária; cf., mais recentemente, S. B. Hoenig, “Sabbatical Years and the Year of Jubilee”, *JQR* 59 (1968-1969): 222-236.
95. *The Favorable Year of the Lord*.
96. Jeremias, *New Testament Theology* 1:206,207, afirma que em 4.18,19 Jesus interrompe sua leitura no meio da frase e deixa de fora as palavras “e o dia da vingança do nosso Deus” - i.e., o dia da vingança sobre os gentios. A reação do povo à pregação de Jesus é expressada em 4.22: “Todos lhe davam testemunho, e se maravilhavam das palavras de graça que lhe saíam dos lábios.” No grego, os dois verbos são ambíguos; **μαρτυρεῖ!** com o dativo pode significar “dar testemunho”

ou “testemunhar contra” e **θαυμάζει!** pode significar “se encher de entusiasmo” ou “ficar estarrecido”. Nos dois casos, Jeremias escolhe o sentido negativo. “A continuação da perícopa mostra que o termo deve ser interpretado *im malepartem* [no mau sentido].” Ele acredita que **ἐπ’ ἑνὶ τοῖς λόγοις Χρὶς χάριτος** (“as palavras de graça”) explica que o povo de Nazaré ficou chocado com o fato de Jesus citar somente as palavras de graça de Isaías 61 e omitir o restante. Essa interpretação apresenta certos aspectos atraentes e não deixa de ser importante com referência a uma seção posterior desse capítulo que trata da atitude de Jesus em relação à lei, mas sua deficiência mais séria é que o texto retrata a ofensa do povo na sinagoga quanto às declarações de Jesus a respeito de si mesmo, não em termos do uso peremptório que Jesus faz das

Escrituras. Na melhor das hipóteses, o conceito de Jeremias é um tema secundário e, na melhor das hipóteses, apenas uma possibilidade.

97. Plummer, *The Gospel According to St. Luke*, pág. 342.

98. No que diz respeito à Mishná, cf. *Shab.* 5.14⁻ para regras sobre dar de beber aos rebanhos; 7.2 para amarrar nós; 15.1,2 para exceções importantes; Cf., também, *‘Érub.* 2.14⁻. O Talmude expressa reservas: pode-se tirar água do poço para dar a um animal, mas esta não deve ser carregada até ele numa vasilha. Cf. a discussão em E Lohse, TDNT 7:1.

99. Não há motivo para crer que a situação dessa mulher se devia a algum pecado específico.

100. Trata-se de um método rabínico de argumentação comumente aceito, o chamado princípio de *leal waho-mer* (“leve e pesado”).

101. Caird, *The Gospel of St. Luke*, págs. 107,108. Ver também W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlim: Evangelische Verlagsanstalt, 1961), págs. 278-281⁻; Ellis, *The Gospel of Luke*, pág. 185; Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 37.

102. Com referência a essa passagem, cf. SBK. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, pág. 290, sugere que o episódio ocorreu em Jerusalém, uma vez que o anfitrião é “um dos principais fariseus”. Ellis, *The Gospel of Luke*, pág. 192, ressalta que o contraste entre os convidados e o intruso desventurado serve de pano de fundo para o episódio todo, i.e., não apenas a cura, mas também os dois preceitos (14.7-14⁻11,12⁻) e a parábola final (14.15-24⁻).

103. Apesar do que diz T. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* (Leipzig: A. Deichert, 1913), págs. 544,545, seguido por Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, pág. 388, o qual argumenta que ΚΟΙΝ Ἰδοὺ (“vide, pois”) depois de παρατηρούμενοι (“o estavam observando”) sugere que a presença do homem enfermo não era esperada por Jesus, mas havia sido planejada pelos fariseus como uma armadilha.

104. Essa é a versão mais provável. Cf. Marshall, *Commentary on Luke*, págs. 579,580.

105. Os *Fragments Zadoquitas* (= CD) 13:22ss, discutem o caso de um animal no poço e chegam à conclusão oposta; porém, Manson, *The Sayings of Jesus*, pág. 188, afirma que esse documento não representa o “juízo daísmo normativo” (seja ele o que for). Cf., também, CD 11:16,17; e ainda K. Schubert, em *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl (Nova York: Harper, 1958), págs. 127,128.

106. *The Lord’s Day*, págs. 40,41.

107. Ver Hill, *The Gospel of Matthew*, pág. 321; Gander, 2:426. Não há necessidade alguma de considerar μηδ’ ἐν σαββάτῳ (“ou num Shabbath”) uma redação de Mateus que reflete o cristianismo judaico (como afirma, entre outros, L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* [Londres: Black, 1970]), pág. 204.

108. Cf. R. A. Morey, “Is Sunday the ‘Christian Sabbath’?” BRR 8/1 (1979): 13,14.

109. Cf. R. E. Martin, “The Theology of Mark’s Gospel”, SwJT 21 (1978): 33,34.

110. Ver, ainda, A. B. Kolenkow, “Healing Controversy as a Tie Between Miracle and Passion

- Material for a Proto-Gospel”, *JBL* 95 (1976): 623-638.
111. Cf. o estudo sucinto, porém apurado, de G. R. Beasley-Murray, “Eschatology in the Gospel of Mark”, *SwJT* 21 (1978): esp. 424-5.
 112. *From Sabbath to Sunday*, pág. 62.
 113. Cf. entre outras obras, M. Maher, “‘Take my yoke upon you’ (Matt.xi.29)”, *NTS* 22 (1975-1976): 97.
 114. Cf. J. Zens, “‘This is my beloved Son... hear him’: A Study of the Development of Law in the History of Redemption”, *BRR* 7/1 (1978): 155-2, esp. 27.
 115. R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), págs. 122, 123.
 116. Mais uma vez, referimos o leitor ao capítulo seguinte para uma reflexão sobre o modo como Lucas trata a lei.
 117. Eex., A. Sand, *Das Gesetz und die Propheten: Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus* (Regensburg: Pustet, 1974); Banks, *Jesus and the Law*; J. E. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt. 5:17-48* (Roma: Biblical Institute Press, 1976); K. Berger, *Die Gesetzauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament*, Teil 1: *Markus und Parallelen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1972). Cf. também, a dissertação de doutorado não-publicada de B. L. Martin, “Matthew and Paul on Christ and the Law: Compatible or Incompatible Theologies?” (McMaster University, 1976). O Evangelho de Mateus é particularmente importante: os estudos do contexto são resumidos de modo bastante adequado por J. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (Londres: SCM, 1968); e por D. J. Harrington, “Matthean Studies since Joachim Rohde”, *Hey* 116 (1975): 375-388, o qual observa corretamente que uma das tendências que tem surgido é um reconhecimento cada vez maior da complexidade da atitude de Mateus com relação à lei.
 118. *New Testament Theology*, 1:206.
 119. Pode-se imaginar uma situação teórica, na qual Jesus cumpriu a Halaká por amor ao Reino; não se tem registro algum de tal situação, quer nos evangelhos sinóticos ou no quarto evangelho.
 120. M. Hubaut, “Jésus et la Loi de Moïse”, *RevTheolLouv* 7 (1976): 401-425, procura qualificar Banks, mas não é convincente. Além disso, a interpretação acima não levanta, de modo algum, a questão dos próprios ensinamentos de Jesus poderem ser devidamente classificados como preceitos associados à Halaká, conforme E. Sigal (“The *Halakah* of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew”, dissertação de Ph.D., University of Pittsburgh, 1979) afirma (ainda não li essa obra e devo a referência ao dr. Peter Davids).
 121. Jeremias, *New Testament Theology*, pág. 206; semelhantemente, H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (Londres: Black, 1972), pág. 5ss.
 122. Apesar do que diz H. J. Schoeps, “Jésus et la loi juive”, *RHPR* 33 (1953): 15-17. Para um comentário adequado, cf. W. D. Davies, “Matthew 5:17,18”, *Christian Origins and Judaism* (Londres: Darton, Longman e Todd, 1962), págs. 37-43; e cf. R. Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty* (Nova York: Harper, 1964), págs. 138-142. Além dos comentários sobre Marcos 7:1-23, cf. especialmente J. Lambrecht, “Jesus and the Law: An Investigation of Mark 7:1-23”, *EphTheolLouv* 53 (1977): 24-82. Berger, *Die Gesetzauslegung Jesu*, págs. 534, 535, pode ser considerado um representante daqueles que negam a autenticidade de Marcos 7:15; cf., porém, H. Hübner, “Mark vii.1-23 und das ‘Jüdisch-Hellenistische’ Gesetzes Verständnis”, *NTS* 22 (1975-1976): 319-345.
 123. Para um levantamento da literatura, cf. W. D. Davies, “Matthew 5:17,18”, 3 lss; e R. Banks, “Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17-20”, *JBL* 93 (1974): 226-242; e as monografias já citadas.

124. *Ibid.* Ver, também, seu livro, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*.
125. Cf. Jeremias, *New Testament Theology*, págs. 82-85, o qual, com base nessa dificuldade considera que o verbo significa “preencher”, “completar”.
126. Rex., D. Wenham, “Jesus and the Law: An Exegesis on Matthew 5:17-20”, *Themelios* 4 (1978-1979): 92-96.
127. Banks, “Matthew’s Understanding of the Law.”
128. *Ibid.*, pág. 231. Quanto à estrutura antitética de 5.17, ver R. A. Guelich, “Not to Annul the Law Rather to Fulfil the Law and the Prophets”, Hamburg, Diss., 1967, que também é citado por Banks. Ao ser relacionado com a profecia, o sentido de “cumprir” se toma mais rico do que uma simples previsão/cumprimento, assemelhando-se mais à terceira categoria de C. F. D. Moule; cf. seu artigo, “Fulfilment-Words in the New Testament: Use and Abuse”, *NTS* 14 (1967-1968): 293-320. Vários estudiosos que não adotam a estrutura toda de Banks concordam, ainda assim, com sua visão essencialmente escatológica de “cumprir”. Eex., cf. R. E. Nixon, “Fulfilling the Law: The Gospels and Acts”, *Law, Morality and the Bible*, ed. B. Kaye e G. Wenham (Downers Grove, InterVarsity, 1978), págs. 55,56; B. L. Martin, “Matthew and Paul”, pág. 54; e especialmente J. E Meier, págs. 79,80; J. Zens, págs. 23,24.
129. D. A. Carson, *The Sermon on the Mount: An Evangelical Exposition of Matthew 5-7* (Grand Rapids: Baker, 1978), pág. 37. .
130. Cf. W. Trilling, *Das wahre Israel* (München: Kösel, 1964), págs. 167,168.
131. Eex., Wenham, *Jesus and the Law*; G. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics* (Nutley: Presbyterian and Reformed, 1977), págs. 76-78.
132. W D. Davies, “Matthew 5:17,18” (cf., também, sua obra *The Setting of the Sermon on the Mount* [Cambridge: Cambridge University Press, 1963] sobre o mesmo assunto), sugere que se trata de uma referência escatológica. A era escatológica foi iniciada pela morte e ressurreição de Jesus (A. Feuillet, “Le Discours de Jésus sur la Ruine du Temple”, *RB* 56 [1949]: 85, prefere a queda de Jerusalém). Jeremias, *New Testament Theology*, 1:207, argumenta de modo semelhante: “Jesus afirma ser o *mensagemero escatológico de Deus*.” Parte da força da abordagem de Davies se deve ao fato de ele crer que havia um número expressivo de especulações judaicas segundo as quais a nova era traria consigo transformações significativas para a Torá; cf. sua obra, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (Filadélfia: Society of Biblical Literature, 1952), incorporado à sua obra *Setting*, pág. 109ss. Esse ponto de vista também recebeu o apoio de H. M. Teeple e R. Longenecker. Uma posição ainda mais forte - de que a nova Torá substituiria a antiga, não se atendo apenas a modificá-la, foi defendida, entre outros, por G. Dalman e A. Edersheim, e reiterada recentemente por H. Schoeps e J. Joz. Eorém, F. Bammel, G. Barth e, de modo mais abrangente, R. Banks, “The Eschatological Role of Law in Pre- e Post-Christian Jewish Thought”, *Reconciliation an Hope*, ed. R. Banks, (Exeter: Paternoster, 1974), pág. 173ss, negaram enérgica e enfaticamente a existência de tais especulações no primeiro século.
133. Não encontrei em nenhum outro lugar essa interpretação das duas orações e, ao sugeri-la, deixo de apoiar Trilling (n. 130; conforme em Carson, *The Sermon on the Mount*). Parece-me que tal adaptação é compatível com a passagem, com seu uso lingüístico e com a teologia de Mateus; além disso, é muito mais simples do que a descrição detalhada de um “misto de gente” no meio dos leitores, conforme R. G. Hammerton- Kelly, “Attitudes to the Law in Matthew’s Gospel: A Discussion of Matthew 5:18” *BR* 17 (1972): 19-32; J. Zumstein, *La condition du croyant dans l’Evangile selon Matthieu* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977) acredita ser possível. Também é bem mais preferível do que a abordagem de Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics*, que observa corretamente como a expressão *ἐν ἑνὶ καὶ ἐν ἑνὶ* (“nem um i e nem

um til”) é completa, mas que entende πληρόβοαί (“cumprir”) como “confirmar, ratificar” e a oração “até que o céu e a terra passem” com seu sentido mais absoluto. Bahnsen não consegue demonstrar concordância com a perspectiva do Novo Testamento sobre a história da redenção.

- 134 ■ E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1956), págs. 111,112; J. M. Gibbs, “The Son of God as Torah Incarnate in Mathews”, SE 4 (1968): 43; R. Banks, “Matthew 5:17-20”, págs. 238-240.
135. Devo essa sugestão a Andrew Lincoln. Para uma discussão mais detalhada, cf. o cap. 12, especialmente a η. 82.
136. Rex., Mateus 23.23. Cf. W C. Kaiser, “The Weightier and Lighter Matters of the Law: Moses, Jesus and Paul”, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, ed. G. E Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), págs. 176-192. É importante observar que, em momento algum, Jesus trata o Decálogo como a síntese perfeita das leis morais; cf. a discussão breve, porém excelente, de R. F. Nixon, págs. 64,65. Nesse sentido, Jesus é parecido com os rabinos e diferente de Filo; cf. E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Jerusalém: Magnes, 1975), pág. 360. Para mais discussões cf. F. E. Vokes, “The Ten Commandments in the New Testament and in First Century Judaism”, SE 5 (1968): 146-154.
137. Cf. H. Frankmölle, *Jahwebund und Kirche Christ: Studien zur Form und Traditionsgeschichte des ‘Evangeliums nach Matthäus* (Münster: Aschendorff, 1974).
138. Cf. Longenecker, Paul, *Apostle of Liberty*, págs. 138-140 (esp. pág. 140). C. F. D. Moule, “From Defendant to Judge - and Deliverer”, SNTS 3 (1952): 52,53, seguido por W. D. Davies, “Matthew 5:17,18”, pág. 56ss, argumenta de modo persuasivo que, se ao longo de sua vida Jesus estava consciente de que, como Servo de Yahweh, devia morrer, então, até à sua morte, era necessário usar de uma certa reserva nas declarações que fazia a respeito de si mesmo. Essa reticência se deve mais à consciência de Jesus de que somente pela morte ele poderia cumprir sua missão, do que a uma falta de preparo dos discípulos.
139. Jeremias, *New Testament Theology*, pág. 211.
140. G. R. Beasley-Murray, “Eschatology”.
141. Respectivamente, J. G. Machen, *The Origins of Paul’s Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, reprint 1970); Longenecker, Paul, *Apostle of Liberty*, esp. págs. 128-155; E. Jünger, *Paulus und Jesus* (Tubingen: Mohr, 1972), págs. 268-273; H. Ridderbos, *Paul and Jesus* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1957). Não estou argumentando que esses autores apoiariam minha visão sobre Jesus e a lei.
142. Para um estudo detalhado dessas passagens, ver, além dos comentários, especialmente S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* (Leiden: Brill, 1975).
143. Com respeito à homogeneidade e coerência dessa seção, cf., especialmente, J. Bernard, “La guérison de Bethesda: Harmoniques judéo-hellénistiques d’un récit de miracle un jour de sabbat”, *MélSciRel* 33 (1976): 3-34; 34 (1977): 13-44.
144. Cf. R. E. Brown, *The Gospel According to John* (Londres: Chapman, 1966), 1:209.
145. Cf. D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Some Aspects of johanine Theology Against Jewish Background* (Londres: Marshall, Morgan e Scott, 1981).
146. Ao que parece, a proibição de carregar cargas em Jeremias 17.19-22 se refere ao comércio, e não a um leito carregado por um homem curado miraculosamente.
147. A primeira oração da resposta de Jesus é relacionada à questão amplamente discutida tanto no judaísmo helenístico quanto rabínico do próprio Deus guardar o Shabbath. Os dois grupos decidiram em favor de uma resposta negativa; há certas áreas, como por exemplo o governo moral, nas quais Deus trabalha incessantemente. (Cf. SBK 2:461,462; Filo, esp. *Leg.All* 1, 6; Cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* [Cambridge: Cambridge University Press, 1953], págs. 320-328).

148. Ao relacionar João 5.17 a Marcos 2.27, R. Maddox, "The Function of the Son of Man According to the Synoptic Gospels", NTS 15 (1968-1969): 67,68, procura conferir um significado escatológico a Marcos 2.27. Aprova, portanto, o estudo de H. Riesenfeld, "Sabbat et jour du Seigneur", *New Testament Essays*, ed. A. J. B. Higgins (Manchester: Manchester University Press, 1959), págs. 210-217. Porém, ao mesmo tempo em que é difícil evitar as nuances escatológicas de João 5, me parece que encontrá-las em Marcos 2.27 seria um caso de eisegese. Ambas as passagens são mais ricas em declarações cristológicas do que em afirmações escatológicas. Com referência a uma outra questão, O. Cullmann, "Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium", *Vorträge und Aufsätze* (Tübingen: Mohr, 1966), pág. 187-191, afirma que ἕως ἄρτι ("até agora", 5.17) se refere tanto à ressurreição de Jesus (no primeiro dia da semana) quanto ao descanso da nova criação "no final" e, com base nisso, conclui que o texto é "uma reflexão teológica indireta" que liga o *Ruhetag* ("dia de descanso") ordenado por Deus no Antigo Testamento ao *Auferstehungstag* ("dia da ressurreição") dos cristãos primitivos.
149. Cf. Lohse, TDNT 7:277: "A história da transgressão do Shabbath levanta a questão decisiva do reconhecimento da autoridade de Jesus como aquele que Deus enviou." Em termos exegéticos, não convém considerar essa declaração como um paradigma do comportamento humano, conforme asseveram alguns autores mais antigos, p.ex., W. B. Trevelyan, *Sunday* (Londres: Longmans, Green & Co., 1902), pág. 134: "A energia eterna de Deus não nos permite interpretar o descanso como sinônimo de inatividade... O verdadeiro descanso [do homem] não é um descanso *do* trabalho terreno, mas sim *para o* trabalho celestial divino." J. Murray, *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pág. 33, faz essa mesma transição repentina de Jesus para o cristão, apenas de maneira mais sofisticada e dentro de uma estrutura teológica diferente: "Nessa passagem, Jesus não está eliminando o descanso no Shabbath; não está dizendo que o Shabbath deve ser abolido. Antes, está mostrando que o trabalho realizado por ele é consoante com o descanso do Shabbath justamente porque esse descanso requerido não implica em ócio. O descanso do Shabbath não é inércia nem ociosidade, mas sim uma atividade diferente daquela realizada nos outros seis dias". Esse salto de Jesus para o cristão é a base para o comportamento ético em algumas partes do Novo Testamento; porém aqui, não encontramos evidência alguma de que seja esse o caso. Além da transição brusca de Jesus para o cristão, há mais dois motivos para rejeitar a idéia de que João 5 tem como tema secundário a idéia de que o descanso de Deus é paradigmático para o descanso semanal do homem. Em primeiro lugar, o termo "inatividade" resume adequadamente a maneira como grande parte das prescrições do Shabbath no Antigo Testamento são formuladas. Em segundo lugar, João 5 não faz menção alguma de uma *mudança* no trabalho de Deus ao longo do ciclo de sete dias. Na verdade, em outras passagens do quarto Evangelho, vemos que os discípulos trabalham junto com Jesus (9.4). Assim, o trabalho de Jesus no Shabbath é o trabalho escatológico incessante daquele que foi enviado do céu. Não há como argumentar aqui se, em João, esse trabalho chega ao seu ápice com a cruz (como afirma R. Ricca, *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums* [Zürich: Gotthelf-Verlag, 1966], pág. 63ss, argumenta sobre 19.28-31). Mas, vale a pena refletir sobre os seguintes comentários de A. Corell, *Consumatum Est* (Londres: SPCK, 1958), pág. 63: "Não se trata apenas de uma oposição entre o Shabbath judaico e o domingo cristão; antes, trata-se de uma oposição entre a antiga dispensação e a nova. O antigo Shabbath não passava de uma promessa e uma preparação para essa nova dispensação. Agora, porém, é chegado o tempo de cumprimento, enquanto as promessas escatológicas da Antigüidade se cumprem nas obras de Cristo. Na verdade, foi por meio de um apelo à natureza das suas obras que Jesus refutou os judeus quando o acusaram de transgredir o Shabbath - 'Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também' (v. 17). Assim, ele ressaltou que, apesar da lei de Moisés

proibir que o homem realizasse seu trabalho no Shabbath, não era sábio proibir ou impedir de se realizar o trabalho de Deus nesse dia. Ele próprio havia vindo para realizar as obras de Deus... as quais, possuindo um significado escatológico, pertenciam de maneira bastante especial ao Shabbath... Aliás, o fato de Jesus fazer tais coisas foi um sinal inequívoco de que o verdadeiro cumprimento do Shabbath havia chegado. Uma vez que, além disso, o Cristo ressurreto e ascenso vive e opera dentro da Igreja, a existência da mesma deve ser um Shabbath contínuo - uma promessa e antegozo da consumação e do grande Shabbath da eternidade.”

150. Hooker, *The Son of Man in Mark*, págs. 101,102, escreve que “a interpretação joanina é, talvez, apenas uma expressão clara da idéia que fica implícita nas palavras de Jesus (em Mc 2.28)”. É interessante observar, ainda, que Marcos 2.1-12 trata da autoridade de Jesus para perdoar pecados - uma idéia que não é desassociada de João 5.8,9,14.
151. S. Bacchiocchi, “John 5:17: Negation or Clarification of the Sabbath”, um estudo apresentado no encontro anual da SBL, 21 de novembro de 1978. Cf., também, W. Stott, NIDNTT 3:409.
152. O título em si (ibid.) revela um par forçado de alternativas. A forma como João trata do Shabbath pode não ser uma “negação” nem um “esclarecimento”, mas sim um exemplo de profecia/cumprimento ou de categorias transcendentais. Além disso, no que se refere a um detalhe importante para Bacchiocchi, ἕως ἄρτι (“até agora”) não tem, necessariamente, como significado exato usque *hoc* (“até agora”); esse *pode* ser o seu significado, sem que se faça referência a haver ou não continuidade além do “agora”, conforme revela o estudo léxico e como observa corretamente C. K. Barrett, *The Gospel According to St John* (Filadélfia: Westminster, 1958), págs. 255,256.
153. Eex., *Shab.* 18.3: 19.6.
154. Para uma excelente análise desse processo, cf. C. H. Dodd, *Interpretation*, págs. 79-81. Não é necessário investigar no presente estudo as questões complexas associadas a 7.32,33,35. Nos últimos anos, a obra recém-revisada de J. L. Martyn (*History and Theology in the Fourth Gospel* [Nashville: Abingdon, 1979]), dedicou atenção considerável para João 9 e Martyn concluiu que a partir do versículo 8, tudo se refere à polêmica da época de João, e não a acontecimentos dos tempos de Jesus. Apesar de estar propenso a concordar com a tese de Martyn de que João está interessado em certas controvérsias da igreja/sinagoga do seu próprio tempo, não me encontro inteiramente persuadido de que, em função disso, alguns versículos não podem ser considerados autênticos. Cf. a discussão de trechos do livro de Martyn em Carson, “Historical Tradition”.
155. W. A. Meeks, *The Prophet-King* (Leiden: Brill, 1954), pág. 288.
156. *The Law in the Fourth Gospel*.
157. (Berkeley: University of California Press, 1974). Cf., também, as últimas páginas da obra de Richard Morgan, “Fulfillment in the Fourth Gospel: The Old Testament Foundation”, *Int* 11 (1957): 155-165.
158. Eex., J. S. King, “The Prologue to the Fourth Gospel: Some Unsolved Problems”, *ExpT* 86 (1974-1975): 372-375.
159. Não apenas nos ocorre a possibilidade de entender João 5 dessa maneira, como também é espantoso observar a ironia em João 19.31, pois nessa passagem os judeus tiram o corpo de Jesus da cruz no começo do Shabbath - aliás, um Shabbath especial!
160. Como afirma, corretamente, E. J. Young, “Sabbath”, *NBD*, págs. 1110,1111.
161. Eex., Beckwith, *This is the Day*, págs. 22-24.
162. Visto que Rordorf, *Sunday*, págs. 65,66, não faz essa distinção, suas conclusões não são válidas.
163. Mishná, *Hag.* 1.8.
164. Cf. H. Riesenfeld, “Sabbat et Jour du Seigneur”, págs. 214,215.

5. O Shabbath, o domingo e a lei

em Lucas e Atos

M. Max B. Turner

*M. Max B. Turner é professor de Novo Testamento
no Bible College de Londres*

Lucas escreveu mais de um quarto do Novo Testamento¹ e foi, até certo ponto, tanto teólogo da igreja primitiva quanto testemunha de sua história.² Este capítulo tem por objetivo investigar de que maneira seus escritos esclarecem o uso do Shabbath e o primeiro dia da semana na igreja apostólica.

Referência! ao Shabbaton no Evangelho de Lucas

O termo **σάββατον** aparece 21³ vezes em Lucas (4.16,31; 6.1,2,5 (duas vezes), 6,7,9; 13.10,14 (duas vezes), 15,16; 14.1,3,5; 18.12; 23.54,56; 24.1).⁴ As nove primeiras e as três últimas referências acima são todas encontradas em contextos relacionados ao Evangelho de Marcos. As referências no capítulo 13 e 18.12 são de material exclusivo de Lucas. Há evidências de que o episódio do Shabbath em Lucas 14 é derivado de Q. Investigaremos o material de

acordo com a análise das fontes.

Referências ao Σάββατον no contexto de Marcos

Uma parte considerável do material sobre o Shabbath em Lucas vem do Evangelho de Marcos e não apresenta alterações significativas. Lucas mantém o texto integral de Marcos 1.14—3.18 como uma unidade e demonstra, desse modo, sua sensibilidade com relação à estrutura e o propósito desse conjunto em sua fonte. Introduz *algumas* mudanças dentro do conjunto, mas apenas aquelas que tendem a destacar os argumentos apresentados na redação de Marcos.

A declaração de Conzelmann, segundo o qual Lucas “se apropria de cada palavra de grande parte do material de Marcos e destrói a redação deste último...

de modo tão completo que mal resta pedra sobre pedra”,⁵ dificilmente poderia ser menos verdadeira do que nesse caso. Marcos começa seu relato do ministério de Jesus com uma declaração concisa⁶ de que Jesus pregou o evangelho de Deus (1.14) e a esclarece em termos de cumprimento do tempo (esperado), início do reino e necessidade de arrependimento. Logo depois, Marcos mostra o evangelho em ação,⁷ começando com a história de um exorcismo — uma demonstração extremamente intensa da manifestação do reino de Deus e da derrota do reino de Satanás (1.21-28).

Em seguida, o texto de Marcos⁸ apresenta ao leitor uma série de cenas e sua própria seqüência contém uma mensagem.⁹ Os milagres de Jesus atraem grandes multidões (1.32,33; cf. 1.28), porém ao introduzir imediatamente o tema do deserto (ἐρημον ΧÓΤtOV, “um lugar deserto”) com relação à oração de Jesus (1.35), é bem provável que Marcos identifique esse aparente sucesso com uma tentação para Jesus.¹⁰ De acordo com a interpretação de Lane, Jesus dá as costas resolutamente a Cafarnaum, que não está, de fato, respondendo ao evangelho (cf. Mt 11.23), do qual os

milagres de Jesus são apenas parábolas.¹¹ A perícope seguinte (a cura do leproso, Mc 1.40-45) deixa claro que, apesar de Jesus não desejar que sua fama de operador de milagres extrapole o contexto de sua pregação, seus milagres são amplamente divulgados, resultando na reunião de enormes multidões, cuja natureza mista Jesus retrata posteriormente na parábola sobre os tipos de solo.¹²

As perícopes restantes desse trecho de Marcos retratam situações de conflito desencadeadas por atos de Jesus, sendo que dois desses conflitos (2.3-8 e 3.15) se referem à atitude de Jesus com relação à Halaká do Shabbath. No entanto, são incluídas no relato de Marcos muito mais em função da reação que provocaram do que por apresentarem ensinamentos concretos acerca do Shabbath; a seqüência chega ao seu auge em 3.6,¹³ um ponto crítico desse evangelho.

Lucas não usou a síntese com a qual Marcos apresenta esse conjunto de textos (Mc 1.14,15), mas pode-se observar sua sensibilidade ao conteúdo e propósito da mesma, naquilo que é colocado em seu lugar: um relato do episódio em Nazaré (Lc 4.16-30).¹⁴ Essa perícope contém a essência de Marcos

1.16— 3.6. Apresenta tanto a mensagem positiva da proclamação de um jubileu messiânico — a libertação escatológica dos poderes escravizadores; um para- leio nítido com a linguagem do reino¹⁵ — e uma prenúncia do conflito que levaria à cruz (Lc 4.28-30).

Apesar de o relato apresentado por Lucas da recusa de Jesus de permanecer em Cafarnaum talvez dar a impressão de não ter a mesma mordacidade que o texto de Marcos, ainda assim, em duas ocasiões, Lucas ressalta aquilo que o segundo evangelista deixa implícito: (1) Em 5.16, declara que, à medida que as multidões cresciam, Jesus se retirava repetidamente para o deserto. O termo ad- versativo δέ (“porém”) no versículo 16 indica sinais de tentação nos bastidores.¹⁶

(2) O relato específico de Lucas do chamamento dos discípulos (5.11)¹⁷

aparece num ponto diferente da estrutura narrativa em relação ao seu equivalente em Marcos (1.16-20). Foi movido para essa posição de modo a servir de lição para as multidões agitadas e queixosas (4.42,43), mostrando que a resposta apropriada para os milagres de Jesus é a consciência da necessidade de perdão.¹⁸ Jesus não se afasta daqueles que respondem dessa maneira (contrastar 5.8 com 4.43; 5.16), antes, os convida a participar da proclamação escatológica.¹⁹

A luz do que vimos podemos estar relativamente certos de que mesmo quando Lucas tinha pouco material distintivo a oferecer, ele não foi um mero compilador, mas tinha firme compreensão do significado das tradições que usava. Após esta breve introdução ao contexto podemos passar a uma investigação mais detalhada das passagens relevantes sobre o Shabbath.

Lucas 4.16. A forma ἡ ἡμέρα τῶν σαββάων (“o Shabbath”, traduzida como “num sábado”) é, provavelmente, característica de Lucas (cf. At 16.13, numa seção na terceira pessoa do plural; e também At 13.14). Isso não exclui a possibilidade de o sábado ser mencionado na fonte de Lucas (a tradição paralela em Mc 6.2 apresenta γενομένου σαββάου, “chegando o sábado”) e, de qualquer modo, a ocasião pode ser deduzida a partir da história. Mas, qual é a natureza do costume de Jesus que Lucas menciona nessa passagem? Trata-se do comparecimento à sinagoga, propriamente dito, levando alguns a conjecturar que Jesus é apresentado aos leitores de Lucas como um modelo de reverência para o Shabbath? Ou é o hábito mais recente de Jesus de *ensinar* nas sinagogas que ocupa o primeiro plano (cf. o versículo anterior) ? Essa última alternativa é, quase certamente, a preferível. Lucas emprega a expressão ΚΑΤΑ Τὸ Εἶθός (“segundo o seu costume”) em apenas uma outra passagem, Atos 17.2, com referência ao *ministério* de Paulo na sinagoga (no Shabbath), o paralelo é exato. Portanto, a menção da presença constante de Jesus e Paulo nas sinagogas (cf. 4.31) mostra, acima de tudo, as oportunidades que

surgiam de ensinarem;²⁰ não oferece qualquer evidência **teológica** mais concreta e relevante de um compromisso da parte de Jesus ou Paulo com o culto no Shabbath (e, muito menos, evidentemente, com o culto no domingo).

S. Bacchiocchi levanta a questão do significado da menção do Shabbath em Lucas de uma forma ligeiramente distinta; observa que o ministério de Cristo em Lucas começa num Shabbath e prossegue afirmando que a mensagem anunciada do jubileu messiânico possui, naturalmente, fortes nuances sabáticas. De acordo com Bacchiocchi, é significativo que, em seu primeiro discurso, Cristo anuncie sua missão como Messias usando uma linguagem relativa ao ano sabático. “Cristo identificou sua missão com o Shabbath a fim de tomar esse dia um memorial apropriado de sua atividade redentora?”²¹

A resposta de Bacchiocchi é categórica, mas não compartilhamos de sua certeza. Os motivos para essa dúvida se revelarão de modo gradativo, especialmente em nossa análise de Lucas 6.1-5 e 13.1-6 abaixo. A linguagem do jubileu messiânico possuía, necessariamente, fortes traços sabáticos **para Lucas**, ou essa linguagem evocativa de libertação (**ἀφεσίς**) dos cativos se tomou **por si mesma** uma metáfora intensa da redenção? E **se** Lucas, de fato, relacionou a linguagem do jubileu messiânico aos conceitos prevaletentes de um Shabbath escatológico, existe alguma evidência clara de que deu mais um passo à frente e considerou o dia da semana designado Shabbath como o dia memorial apropriado para tal atividade redentora?

A argumentação de Bacchiocchi é, inevitavelmente, abalada pela observação de que nem Isaías 61 e nem a **peshar** de Qumran desse texto (11Q Mel- quisedeque) mencionam, de fato, o Shabbath **semanal**. Bacchiocchi poderia, pelo menos, afirmar que sua proposição é apoiada por algumas evidências de que Jesus limitou seu uso dos temas de jubileu messiânico às ocasiões em que ensinou no Shabbath, usando outras

metáforas e alusões em outros dias. Mas esse não é o caso; Jesus apela para Isaías 61 novamente em Lucas 7.22 (também cf. 6.20s) e é pouco provável que se tratasse de um Shabbath. A presença das multidões a serem curadas e a distância percorrida pelos discípulos de João Batista depõem contra essa possibilidade.²² Se Jesus usava com freqüência a terminologia do jubileu messiânico para resumir seu ministério,²³ e se o fazia em qualquer dia da semana, então não temos motivos para crer que existe algum significado especial associado ao fato de o discurso programático de Jesus ser realizado num Shabbath. Lucas não dá qualquer indicação editorial de que a passagem selecionada do Antigo Testamento era particularmente apropriada para um Shabbath (em termos de conteúdo, o termo **σήμερον** do v. 21 é muito mais amplo do que isso);²⁴ a menção do Shabbath parece ser apenas um elemento secundário em relação a uma cena escolhida por outros motivos para ocupar essa posição programática.

Lucas 4.31b. Lucas considera **έν ΧδιϚ σάββασίν** um plural verdadeiro²⁵ ou, na verdade, seguiu o exemplo de Marcos e usou o plural com um sentido singular, referindo-se à ocasião, propriamente dita, em que Jesus curou um endemoninhado na sinagoga de Cafarnaum? Os argumentos tendem a favorecer este último caso,²⁶ mas de uma forma ou de outra, não implicam qualquer consequência redacional evidente para a questão do Shabbath/domingo.²⁷

Lucas 6.1-5. O uso das palavras se assemelha ao de Marcos e as mudanças se referem principalmente ao estilo.”²⁸ No entanto, observa-se uma omissão que pode ser de grande importância: assim como Mateus. Lucas omite a frase **Τὸ σάββατον διά τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον** (Mc 2.27, “O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado”). Mas qual é, exatamente, o significado dessa omissão? Pode-se distinguir duas possibilidades: Marcos 2.27 não estava presente nas versões mais antigas desse evangelho (versões estas usadas por Lucas e Mateus) ou

então, Lucas omitiu essa passagem deliberadamente — por discordar de sua teologia ou por motivos literários — para intensificar a comparação cristológica entre Davi e Jesus.

A primeira dessas duas possibilidades apresenta uma série de partidários ilustres;²⁹ ainda assim, não se mostra convincente. Devemos supor, então, que a omissão de Marcos 2.27 por Lucas é deliberada. Mas por quê? Até o presente momento, nenhuma sugestão explicou adequadamente o que teria levado Lucas a discordar do conteúdo teológico desse versículo. A declaração em si não confirma nem revoga o Shabbath.³¹ Se esse dito atribuído a Cristo foi mesmo uma extensão helenizante do Shabbath aos gentios, com base numa suposta lei da criação (como sugere R. T. Beckwith),³² ou se o senhorio de Jesus sobre o Shabbath se baseava no **fato de ele haver criado esse dia para o bem do homem** (como argumenta Bacchiocchi),³³ então, é impossível justificar por que Lucas, o helenista, eliminou uma declaração apologética que poderia se mostrar tão proveitosa. Mas a sugestão de Beckwith é prejudicada pelo contexto,³⁴ ao passo que a tese de Bacchiocchi não explica a presença da designação “Filho do Homem” no versículo 28, um título que, em toda a literatura conhecida, nunca é associado ao senhorio **na criação**. A opção mais satisfatória é explicar Marcos 2.27 como um reflexo da tradição conservadora judaica (cf. **Mekilta** Ex 31.14 [109b]) na qual o Shabbath é dado a **Israel**, e não ao mundo. Assim, o Filho do Homem é senhor do Shabbath, pois julga sobre o Israel do cumprimento das promessas.³⁵

Resta-nos a probabilidade de que Lucas removeu Marcos 2.27 a fim de intensificar a comparação cristológica entre Davi e Jesus e eliminar aquilo que talvez fosse, para ele, uma etapa relativamente obscura na lógica dos ensinamentos de Jesus. Sem dúvida, tais motivos justificam o fato de essas mesmas palavras terem sido eliminadas de Mateus, e de Lucas haver acrescentado, simultaneamente, o texto de 12.5-7, segundo o qual, Jesus não é apenas maior do que Davi, mas também maior do que o templo (v. 6).

Encontramos nessa tese a explicação mais satisfatória para a redação de Lucas.³⁶

Qual o efeito disso sobre a questão do Shabbath? Segundo a tradição que nos foi transmitida, numa situação de necessidade específica Davi teve o privilégio de interpretar e aplicar sobre si mesmo e para aqueles que o acompanhavam a lei acerca do pão da proposição.³⁷ Por meio de uma analogia tipológica,³⁸ Jesus, o rei escatológico sobre o Israel do cumprimento das promessas (o Filho do Homem),³⁹ pode exercer o senhorio sobre a lei do Shabbath numa nova situação do reino agora manifesto. A tradição rabínica citada com frequência (B.Men. 95b), de acordo com a qual Davi tomou para si o pão da proposição num Shabbath, é praticamente irrelevante, como também o é, a meu ver, a observação de que Jesus só transgrediu a Halaká, e não a Torá.⁴⁰ O que está em jogo é o fato de dois líderes de Israel, Davi e o Filho do Homem (ainda que, provavelmente, em graus bastante distintos) terem uma autoridade que, pelo menos em certas ocasiões (e, no caso de Jesus, talvez de modo permanente) transcende a lei e os preceitos nela revelados (cf. Mt 12.5,6).⁴¹

As implicações consideráveis desse conceito para o modo como Lucas vê o papel da lei para Jesus (e seus acompanhantes) serão discutidas adiante em mais detalhes. No entanto, não fica claro quais são as consequências exatas para a instituição do Shabbath. Sem dúvida, H. Schürmann vai longe demais ao afirmar:

Não se trata mais apenas de uma questão de descanso do trabalho no Shabbath e a forma correta de lidar com esse dia; o Shabbath em si é abolido pelo “Filho do Homem”. Uma vez que o “Senhor do Shabbath” está presente, o “Dia do Senhor” está à vista (Ap 1.10).⁴²

O texto **não** deixa claro que o Shabbath é abolido e, no céu de

Lucas, não se pode sequer vislumbrar o alvorecer do “Dia do Senhor”.⁴³ A declaração de Bacchiocchi de que o Shabbath é santificado de modo especial se mostra apenas ligeiramente mais óbvia. Se é mesmo o caso, a tônica da perícopa consiste em questionar a relação de Jesus e seus discípulos com a lei e seus preceitos; mas a perícopa não oferece resposta alguma.

Lucas 6.6-11.0 propósito *fundamental* dessa perícopa em Marcos e Lucas (pode-se considerar as duas passagens simultaneamente, pois as alterações de Lucas são, em grande parte, literárias e estilísticas, incluindo o acréscimo de “em outro sábado”) é retratar o antagonismo cada vez mais profundo entre Jesus e os líderes de Israel. Ainda assim, há pelo menos um quê de verdade na introdução de Schürmann: “Segue-se uma perícopa que ilustra o ‘senhorio’ do Filho do Homem sobre o Shabbath, conforme acabou de ser determinado em 6.5”.⁴⁴ Porém, esse senhorio não é demonstrado da maneira sugerida por Rordorf - por meio de uma infração deliberada do mandamento do Shabbath *a fim de mostrar* que este não possuía mais poder imperioso. De fato, Jesus transgride a Halaká do Shabbath, pelo menos de acordo com a interpretação rigorosa da mesma. Mas não fica evidente de que maneira suas curas eram consideradas “trabalho” no sentido habitual⁴⁶ desse termo, e não há evidência alguma de uma infração da Torá, ou mesmo tensão com a mesma nesse ponto.⁴⁷

O cerne da passagem é a seqüência de perguntas de Jesus (v. 9b); seu propósito “consiste em apresentar o bem *omitido* como sendo um mal *cometido*”.⁴⁸

Em resposta à acusação da qual percebe (v. 8a — característico de Lucas) ser o alvo (dando a entender que seus atos de redenção deviam ser classificados como “trabalho” proibido), Jesus praticamente declara que reter um ato de misericórdia por ser o Shabbath seria o mesmo que fazer uma obra maligna (cf. **κακοποιήσαί**, “fazer o mal”) e destrutiva (cf. **ἀμπολέσαί**, “destruir”, “deixar perecer”).

Rordorf está certo ao afirmar que a postura de Jesus, nesse caso, é provocativa. A cura realizada no Shabbath poderia, supostamente, ter sido evitada sem que a enfermidade se tornasse mais severa.⁴⁹ A pergunta de Jesus eleva a questão do âmbito meramente legal para o âmbito moral.⁵⁰ Porém, é importante observar, em primeiro lugar, a tônica do seu argumento: não se trata, em princípio, de uma santificação efetiva do Shabbath de modo a torná-lo um dia particularmente apropriado para realizar curas,⁵¹ mas de uma recusa em permitir que a Halaká impeça ou interfira com sua missão redentora. Interromper o fluxo das bênçãos messiânicas, por qualquer motivo que seja - inclusive o apelo aos preceitos do Shabbath - é contrário à virtude moral. E desse modo que Jesus demonstra ser o Senhor do Shabbath.

Lucas 23.54 ■ καί ἡμέρα ἦν παρασκευής, καί σάββατον ἐπέ- φωσκεν. Trata-se apenas da reformulação de Lucas para as palavras de Marcos 15.42.⁵² No entanto, Lucas usa essa informação para encerrar essa passagem de Marcos, enquanto o próprio Marcos a emprega para iniciar o relato do sepultamento.⁵³ A referência é de interesse histórico e, talvez, apologético,⁵⁴ porém não de relevância didática.

Lucas 23.54b. καί το μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν. Apesar de se encontrar num contexto relativo a Marcos, é bem possível que essas palavras (juntamente com v. 55) sejam originárias de uma fonte específica empregada por Lucas.⁵⁵ Vários estudiosos encontram aqui uma preocupação em mostrar que, antes da ressurreição, a comunidade de seguidores de Cristo santificava o Shabbath,⁵⁵ um conceito que os tradutores da NIV deixam implícito ao colocar uma antítese entre o trabalho das mulheres na sexta-feira (o preparo das especiarias) e seu descanso no Shabbath.

Porém, uma vez que o material referente ao Shabbath em outras passagens de Lucas não dá a impressão de que os discípulos de Jesus eram rigidamente conservadores com respeito à observância desse dia, é pouco

provável que esta seja a questão central da passagem. De qualquer modo, não existe evidência alguma de que as atividades das mulheres teriam sido consideradas contrárias à lei;⁵⁷ no entanto, não haveria como comprar no Shabbath os ungüentos funerários (mencionados em Marcos). Além disso, a pausa contrastante deve ser colocada entre 23.56b e 24.1a,⁵⁸ de modo que o descanso sabático **κατά ἐντολήν** (“segundo o mandamento”) tenha o objetivo claro de explicar por que *ninguém* foi ao túmulo entre o dia de preparação e a manhã da ressurreição.

Lucas 24.1a. (Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάων) “Mas, no primeiro dia da semana... foram elas ao túmulo”. Essa referência segue Marcos com apenas algumas variações estilísticas. Convém citar aqui a advertência de Bacchiocchi: “Os quatro evangelhos são unânimes em relatar que a ressurreição de Cristo ocorreu ‘no primeiro dia da semana’ (Mt 28.1; Mc 16.2; Lc 24.1; Jo 20.1). No entanto, os autores não oferecem qualquer indicação de que, nesse dia, foi celebrado um novo ritual religioso para honrar o Cristo ressurreto”.⁵⁹

As referências ao Σάββατον no material exclusivo de Lucas

Lucas 18.12. Não precisamos nos deter na declaração do fariseu de que jejuava “duas vezes por semana” (**δ'ἄς ΤΟΟ σαββάτου**).⁶⁰

Lucas 13. IOT7. A maioria dos comentaristas acredita que essa perícopa sobre a cura de uma mulher aleijada, no Shabbath, é um exemplo deliberadamente selecionado da “escatologia realizada”⁶¹ que enfatiza, nos versículos que antecedem essa passagem, a importância das advertências de Jesus sobre a vigilância, o discernimento acerca dos tempos e épocas, e o arrependimento.⁶² Assim, por uma transição natural, Lucas passa às parábolas da semente de mostarda e do fermento (13.18-21).

Não é raro considerar esta parte do texto uma variação da mesma

tradição apresentada em 14.1-6 e Marcos 3.1-6, o que provoca um questionamento da sua historicidade. Há certas características típicas de Lucas nessa narração, mas não é necessário considerá-la de autoria desse evangelista nem duvidar que é historicamente baseada na controvérsia entre Jesus e os fariseus.⁶³

Nosso interesse específico é nos versículos 14-16. O chefe da sinagoga não objetou à cura realizada naquele local, mas ao fato desta haver sido realizada num Shabbath.⁶⁴ Há seis dias para trabalhar; os enfermos deveriam ir à sinagoga nesses dias para serem curados, e não no Shabbath. Lucas apresenta a réplica de Jesus referindo-se a ele como “o Senhor” (**ὁ κύριος**, 15), uma designação que, muito provavelmente, tem a intenção de chamar a atenção do leitor de volta para a controvérsia anterior sobre o Shabbath, na qual Jesus aparece como “o Senhor do Shabbath” (**ὁ κύριος τοῦ σαββάτου**).⁶⁵ Porém, a natureza e propósito desse senhorio é uma questão que fica em aberto.

Pelo menos desde o surgimento do comentário de W. Grundmann, tem havido uma tendência de sugerir que, para Lucas, Jesus santifica o Shabbath como um dia particularmente apropriado para libertar a mulher enferma da escravidão de Satanás.⁶⁶ No entanto, é difícil encontrar evidências dessa idéia e, pelo contexto, não é o caso. Jesus rebate o acesso de raiva desse líder com a acusação de hipocrisia. Os fariseus não usam o Shabbath como pretexto para impedir o exercício normal da bondade para com os animais; desatam seus bois e jumentos e lhes dão de beber.⁶⁷ Pelo raciocínio de importância crescente (*kal wahomer*), quando se trata do bem-estar de uma das filhas de Abraão, e não de meros animais, é errado usar o Shabbath como justificativa para limitar a bondade redentora de Deus aos outros seis dias da semana - exatamente o que chefe da sinagoga tentou fazer.⁶⁸ Não há qualquer menção do Shabbath como um dia particularmente apropriado para essa cura; não mais do que é particularmente apropriado soltar os bois e jumentos da manjedoura para

lhes dar de beber. Em outras palavras, não se está argumentando que o Shabbath é um dia especial nesse sentido, mas, justamente, *o contrário*. A manifestação do reino de Deus e a libertação dos cativos de Satanás não têm dias determinados.

Caird⁶⁹ não apresenta uma transição entre sua conclusão correta de que o trabalho de libertar as vítimas da tirania de Satanás deve (δεῖ, v. 16) prosseguir ao longo dos sete dias da semana e seu comentário posterior de que, na realidade, o Shabbath é o **melhor** dia para tais obras de misericórdia. Por certo, o Shabbath foi dado a Israel como um sinal do descanso messiânico, mas não é a isso que Lucas está se referindo.

E necessário comentar, por fim, que nossas versões costumam seguir a ordem dos termos no grego, deixando a menção do Shabbath (13.16) numa posição que, para nossa língua, lhe dá uma conotação enfática. Porém, se Lucas desejasse enfatizar a natureza particularmente apropriada do Shabbath, teria sido, então, mais natural colocar **ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου** (“em dia de sábado”) mais perto, senão imediatamente antes, do verbo principal, ou seja, no **começo** da frase.⁷⁰

A tradição em 13.10-17 deve, portanto, ser considerada um paralelo parcial com João 5.1-19. É bem possível que a convicção expressada nessa passagem - de que o trabalho messiânico deve continuar, a despeito do Shabbath - tenha contribuído para abalar o compromisso de alguns segmentos da igreja primitiva com o Shabbath (ou com outros dias especiais).

As referências ao Σάββατον no texto ‘O’(?) de Lucas

Lucas 14. 1 -6. A origem Q da história da cura do homem com hidropisia no Shabbath é deduzida a partir da natureza dos pontos em comum entre os versículos 3b, 5 e Mateus 12.11, e do uso que Lucas faz de Q na seção imediatamente anterior (13.18-35; especialmente vs. 34,35).⁷¹ É

preciso reconhecer de imediato que essa hipótese⁷² apresenta várias dificuldades e que a maioria dos estudiosos acredita que 14.1-6 deve ser derivado de L ou é um texto específico de Lucas

baseado em dizeres atribuídos a Cristo pela tradição oral antes de Lucas (v. 5). Caso a origem Q **esteja** correta, então é provável que a passagem forneça mais evidência para a hipótese de que Mateus e Lucas usaram edições revisadas diferentes desse material;⁷³ é praticamente impossível justificar as divergências entre Mateus e Lucas simplesmente em termos de atividades redacionais distintas.

Em última análise, nem a crítica às fontes nem o contexto esclarecem muita coisa dessa passagem relativamente auto-explicativa. Lucas 14.1-24 como um todo parece ser uma “conversa informal” que revela os paradigmas falsos dos oponentes de Jesus.⁷⁴ Lucas 14.1-6 é subordinado a esse tema redacional mais geral; ilustra a hipocrisia dos oponentes de Jesus que, supostamente, estavam dispostos a salvar um menino, ou até mesmo um boi em dificuldades num Shabbath, mas não aceitavam que Jesus curasse uma simples enfermidade crônica como a hidropisia (cf. **ὕδρωπικός**, v. 2). A conclusão que Jesus extrai da ilustração excede, portanto, as deduções rabínicas, mas não parece incluir qualquer princípio novo. Antes, a cura dos enfermos que sofriam de males crônicos é considerada, obviamente, idêntica ao socorro prestado àqueles que se encontravam em outros tipos de dificuldades.

Je\$ul, • Shabbath e a lei no Evangelho de Lucat

A posição de Jesus quanto ao Shabbath é, sem dúvida, um dos aspectos de sua atitude com respeito à questão mais ampla da lei. Nenhum estudo sobre o conceito de Lucas acerca do papel do Shabbath (para Jesus e seus discípulos) pode ser considerado confiável até que tenha demonstrado

concordância com o que Lucas diz com referência à lei. É para esse assunto que nos voltamos a seguir. Não é possível nos ocuparmos de um relato completo da redação de Lucas; dentro dos limites deste estudo, nos preocupamos apenas com a estrutura mais geral de sua abordagem.⁷⁶

Em Lucas 1-2, os mandamentos entregues a Moisés são considerados lei do Senhor e obedecidos ao pé da letra.⁷⁷ Com a manifestação do reino⁷⁸ no ministério de Jesus, porém, a questão do relacionamento entre o homem e a lei se torna mais complexa. As tradições usadas por Lucas e pelos outros evangelistas evidenciam uma mudança dramática no âmbito religioso de Israel - uma transformação na qual a lei perde sua posição central e mediadora⁷⁹ e é substituída pela pessoa e os ensinamentos de Jesus. A obediência a ele e aos seus ensinamentos se torna o fator decisivo para a participação na glória vindoura (Lc 12.8,9; cf. 6.46-49; 15.132; 18.9-27). Nele se encontra o cumprimento de várias esperanças do Antigo Testamento;⁸⁰ de fato, a lei em sua totalidade, bem como os profetas e os salmos, prenunciaram sua vinda (24-44). Para Lucas, Jesus é o profeta escatológico⁸¹ cuja luz é mais fulgurante que a de Moisés ou Davi, brilhando com maior intensidade que a luz de João Batista, o maioral dentre os profetas (7.28,29; cf. 1.15,16).

A tendência de retratar Jesus como o centro da revelação própria e redentora de Deus⁸² acentua mais do que nunca a questão da relação de Jesus com a lei. A resposta a essa questão é complexa. A atitude de Jesus para com a lei parece incluir elementos de confirmação e, no entanto, demonstra simultaneamente graus variados de anulação.⁸³ Tem-se a impressão de que ele afirma tanto sua concordância quanto, em algumas áreas, sua discordância.

Lucas revela uma linha conservadora nos ensinamentos de Jesus acerca da lei?

J. Jervell e R. J. Banks falaram de uma tendência conservadora na forma como Lucas trata o conteúdo referente à lei, apesar de interpretarem essa questão de maneiras diferentes.⁸⁴ Tal tendência se revela, supostamente, nos seguintes pontos: (1) Em 5.14, observa-se que Lucas, a exemplo de Marcos, mostra Jesus dizendo ao leproso curado para cumprir os preceitos de Moisés para a purificação **εἰς μαρτύριον αὐτοῖς** (“para servir de testemunho ao povo”). (2) Em 10.25-28, um jovem advogado (**νομικός**)⁸⁵ pergunta a Jesus o que deve fazer para herdar a vida eterna⁸⁶ e Jesus responde com uma confirmação da lei (vs. 26,27; mais especificamente, Dt 6.5 e Lv 19.18). (3) Os fariseus deveriam ter dado o dízimo da hortelã, arruda e hortaliças, **sem** negligenciar a justiça e o amor de Deus; uma coisa não exclui a outra (11.42). (4) Tudo indica que Lucas 11.44 pressupõe que as leis de impureza ritual ainda vigoram; de fato, os túmulos escondidos contaminam o homem. (5) Lucas 16.17,18 parece declarar explicitamente que nem mesmo o menor traço de escrita pode ser removido da lei; essa afirmação é confirmada pela intensificação do preceito sobre o casamento (16.18). (6) Em Lucas 16.29 é dito ao homem rico que seus irmãos têm Moisés e os profetas; fica implícito que os ensinamentos da lei acerca do uso correto das riquezas são claramente visíveis e permanentemente válidos. (7) Em Lucas 18.18-21, o homem rico e de posição elevada pergunta o que deve fazer para herdar a vida eterna e Jesus responde com uma declaração da lei - a segunda tábua do Decálogo (cf. 10.25-29). Pode-se deduzir pelos pontos acima que Lucas apresenta uma atitude conservadora em relação à lei - uma conclusão que deve ser alterada por algumas considerações mais detalhadas.

Considerações alterantes

Trataremos das passagens acima em seqüência e depois consideraremos outros casos.

1. Até certo ponto, a ordem para obedecer à lei é um requisito para o homem ser restituído ao convívio social.⁸⁵ Porém, a obediência não indica a posição de Jesus com respeito à lei,⁸⁸ antes, serve de ocasião para confirmar a cura e, desse modo, dar testemunho da obra de Deus por intermédio de Jesus.

2. Se esse relato (10.25-28) terminasse em 10.28, seria possível argumentar que Jesus estava simplesmente reafirmando a lei, mas a situação é alterada pelo acréscimo da parábola, pela declaração que liga as duas partes (v. 29), e também pelo contexto dessa unidade como um todo dentro da redação de Lucas.

Lucas 10.17-20 enfatiza o irrompimento de uma nova era, comprovado pela expulsão de demônios - a queda de Satanás da sua posição de poder.⁸⁹ Lucas 10.21-24 reúne dois ditados que destacam a natureza velada dessa manifestação, a qual se faz conhecer somente àqueles que são escolhidos para um relacionamento íntimo com o Pai por meio do Filho. O versículo 24 fala da bem-aventurança daqueles que ouvem Jesus, um tema retomado na perícopes sobre Maria e Marta (10.38-42), que se concentra na bem-aventurança de Maria, a qual se assentou aos pés do Senhor e ouviu seus ensinamentos. O conteúdo desse ensinamento é parcialmente descrito entre essas duas últimas unidades. A afirmação inédita e radical da lei implícita na parábola acrescentada à resposta de Jesus ao jovem advogado representa os novos preceitos da nova era; o homem que os recebe é bem-aventurado.⁹⁰

Talvez seja um pouco de exagero de Ellis declarar que “essa parábola se destaca como a resposta do Senhor a todas as tentativas de justificação própria... a todos os legalismos - quer dos judeus ou da igreja”.⁹¹ Sem dúvida, Cristo não se atém a explicar os requisitos da lei, mas usa a parábola para transcendê-los. Também devemos ressaltar que Jesus não baseia sua exigência ulterior num apelo exegético, mas em sua própria autoridade.

3. O peso das palavras de Cristo em 11.42 é derivado da primeira parte da declaração; a segunda parte **pode** ser apenas um recurso retórico para enfatizar a primeira.⁹² Porém, mesmo que a segunda parte (“sem omitir aquelas”) seja mais do que um recurso retórico, isso não significa que as Escrituras defendem a obediência à lei do Antigo Testamento nos dias de hoje exatamente da mesma forma como era observada nos tempos de Jesus pelo Judaísmo conservador. Há evidências fortes demais em favor de uma mudança explícita, mas esta declaração não trata da natureza de tal mudança.

4. Não é preciso considerar que a linguagem de 11.44 contém um elemento **ad hominem**. Jesus está explicando aos fariseus como é a natureza deles, e não discutindo a validade da lei ritual.

5. Lucas 16.16ss,29 são versículos que devem ser lidos dentro do seu contexto e que não se mostram absolutamente claros.⁹³ O capítulo como um todo parece formar um conjunto de “advertências acerca da riqueza”;⁹⁴ os fariseus e outros homens ricos são advertidos de que a lei já se declarou e aqueles que fazem ouvidos moucos para ela atraem culpa sobre si. A verdade retratada nesses versículos é coerente com a tendência de Jesus, observada em outras passagens, de adaptar sua abordagem de acordo com seus ouvintes e, como em casos paralelos, enfrentar a transgressão da lei (**ἀνομία**) com os preceitos da própria lei, em vez de usar seus próprios ensinamentos transcendentais à lei.⁹⁵ No entanto, não podemos deduzir a partir disso uma simples confirmação da validade eterna da lei por si mesma, como também não podemos chegar a tal conclusão tomando por base 16.17. Por certo, mesmo com o início de uma nova era, a lei continua valendo,⁹⁶ mas foi transcendida e transformada pelo poder dos requisitos e ensinamentos messiânicos de Jesus. Essa realidade fica patente no versículo 18, que afirma a validade do casamento com os termos mais enfáticos possíveis, mas, ao mesmo tempo, “certamente excede os ensinamentos da lei mosaica e, como resultado, uma parte de sua declaração deixa de ser

aplicável à situação atual”.⁹⁷ Banks também observa corretamente que o posicionamento de Jesus não pode ser descrito de maneira adequada em termos de “anulação” da lei, como também não pode ser considerado um desafio ao caráter divino da legislação deuteronomica.

6. Com referência a Lucas 18.18-21, cabe observar novamente que Jesus não se atém a uma afirmação da lei por si mesma, mas a transcende e sobrepuja. A verdadeira questão é o discipulado total a Jesus e o perigo igualmente real é que a riqueza sirva de empecilho para um homem entrar no reino, mesmo que ele tenha observado todos os mandamentos desde a sua juventude. Jesus defende a lei mosaica, mas a sobrepuja com seus próprios requisitos.

Além da discussão dessas passagens, cabe ainda considerar que: (1) Em momento algum Jesus incentiva seus discípulos a estudar a lei como um fim em si.⁹² (2) A atitude de Lucas com relação à lei em 6.1ss não é conservadora; antes, ele sujeita a lei à atividade de Cristo.⁹³ (3) Em Lucas 11.41, a questão principal parece ser que, se os fariseus tratassem de sua situação interior, então a lavagem externa e ritual seria desnecessária. Essas palavras de Cristo são, portanto, para- leias em sua tônica às afirmações de Marcos 7.18-23.¹⁰⁰ (4) Lucas imagina uma época em que a destruição do templo tomará impossível a obediência completa à revelação do Sinai (21.5-24 - acontecimentos estes que não conduzem imediatamente ao fim).¹⁰¹

Síntese

Várias características do material legal de Lucas se mostram importantes. Em primeiro lugar, Lucas apresenta uma forte ênfase sobre o aspecto da lei referente ao cumprimento das promessas.¹⁰² O advento de Jesus como Salvador é anunciado como a concretização há muito esperada da aliança com Abraão (1.55,72,73) e sua salvação é concedida àqueles que,

pela fé, se mostram filhos (19.9) ou filhas (13.16) de Abraão.¹⁰³ Assim também, a Lei, os Profetas e os Salmos são estabelecidos no sentido de que sua natureza **profética** se cumpre em Cristo (24.44).

Em segundo lugar, essa convicção essencial de que o ministério e os ensinamentos de Jesus constituem a verdade **profetizada** pela lei (cf. Mt 11.13)¹⁰⁴ pode fornecer o elo entre a confirmação da lei por Jesus e sua transcendência dessa lei com os requisitos que ele apresenta.¹⁰⁵ Para Jesus, até mesmo os requisitos mais momentosos da lei continuam em vigor **dentro** dos seus ensinamentos (onde são sempre modificados pelas afirmações do próprio Cristo).¹⁰⁶ A lei não possui mais qualquer mérito em si mesma e, na melhor das hipóteses, é um paradigma preliminar. Jesus não está apenas tomando a lei mais “aguçada” ou “radical”, como também não a está “explicando” ou “demonstrando seu verdadeiro significado”. Jesus não se desvia da lei ao apresentar seus próprios requisitos e, em geral, não os remete à ela.¹⁰⁷ E, muito menos ainda, Jesus (ou Lucas) opera dentro das subdivisões da lei quanto ao âmbito “moral”, “cerimonial” e “civil”, separando alguns preceitos a serem mantidos de outros a serem abolidos. Aliás, seria anacrônico incluir tais subdivisões da lei neste ponto da discussão.¹⁰⁸ Jesus cumpre e sobrepuja a lei.

Em terceiro lugar, uma solução fácil para o problema da atitude de Lucas em relação à lei pode consistir em afirmar que os ensinamentos de Jesus representam a nova lei da nova era. Trata-se, porém, de uma alternativa que provávelmente deve ser rejeitada por sua simplificação excessiva; apesar de alguns grupos dentro do Judaísmo esperarem uma nova aliança, é difícil crer que qualquer um desses grupos esperava uma nova Torá.¹⁰⁹ Além disso, Jesus não é identificado como o “profeta semelhante a Moisés” nos contextos de ensino e, de qualquer modo, uma parcela muito pequena dos seus ensinamentos tem um caráter legislativo.¹¹⁰ A linguagem da “nova lei” não aparece em parte alguma dos evangelhos.

Podemos obter uma síntese dessas características partindo do pressuposto de que nascem da aceitação dos ensinamentos de Jesus como a revelação progressiva da nova **aliança**. Essa designação é mais abrangente do que a expressão “nova lei” e não apresenta qualquer das suas desvantagens. Sem dúvida alguma, certos grupos esperavam uma nova aliança (cf. Jr 31.31ss). A seita de Qumran chegou a considerar que sua comunidade era o cumprimento dessa promessa.¹¹¹ Ademais, a promessa da aliança não determinava com clareza o futuro papel da lei (ver mais detalhes abaixo).

Um obstáculo no caminho dessa explicação do conteúdo legal em Lucas é o fato de as palavras **καινή διαθήκη** (“nova aliança”) ocorrerem apenas uma vez e numa passagem tradicional (22.20).¹¹² Assim, é possível que Lucas não es’ tivesse interessado em esclarecer as mudanças teológicas que podem ser observadas com respeito à lei em Lucas-Atos.¹¹³ Mas essa objeção não possui tanto peso quanto pode parecer. Trataremos disso posteriormente ao estudarmos o conteúdo de Atos, mas é necessário levar em consideração as seguintes questões com respeito a Lucas:

1. A importância do conceito de uma “nova aliança” (**καινή διαθήκη**) não deve ser medida simplesmente pela frequência com que as palavras em si aparecem no texto. Sua única menção em **22.20** ocorre num ponto crítico e interpreta toda a tradição da paixão.¹¹⁴ Lucas prefere essa versão das palavras acerca do “cálice” do que aquela encontrada em Marcos **14.24** (onde **καινή** fica implícito) e supõe-se que ele as ouvia toda vez que participava da Ceia do Senhor. Por certo, esses dizeres eram usados em todas as igrejas paulinas (ICo **11.25**).

2. É necessário enfatizar que, apesar de as *palavras* “nova aliança” não voltarem a aparecer em Lucas, o **conceito** que representam pode ser encontrado com facilidade tanto no seu evangelho quanto em Atos. É provável que J. Guhrt esteja queimando algumas etapas ao afirmar que esse conceito é uma parte subjacente dos dizeres sobre o reino de Deus¹¹⁵ e ao

acrescentar sem maiores delongas: “Em termos lingüísticos, pode-se observar isso mais claramente em Lucas 22.29, na oração **diatithemai ... basileian...** que expressa de maneira exata a expressão **diatithemai diathêkên**”.¹¹⁶ Mas, sem dúvida, Guhrt está certo ao afirmar que a nova aliança e o reino são conceitos correlacionados e que, em outras passagens, Lucas equipara a manifestação da salvação de Deus com o cumprimento da aliança firmada com Abraão (1.72-75).¹¹⁷ A nova graça de Deus - com suas nuances escatológicas - derramada no coração dos homens é a realidade do ministério de Jesus,¹¹⁸ para o qual “salvação”, “reino de Deus”, “jubileu messiânico”, “nova aliança”, etc., são apenas descrições que se sobrepõem com matizes diferentes.

3. A comparação com os outros evangelhos mostra que Lucas não limitou um uso geralmente mais amplo da linguagem da “nova aliança”. Tendo em vista que essa terminologia se desenvolveu na comunidade pós-ressurreição (cf. ICo 11.25; 2Co 3.6; Gl 4.24; Ef 2.12 e Hb passim), devemos, provavelmente, inferir que a ausência de outras referências na tradição do evangelho indica sua fidelidade nesse sentido. E bem possível que Jesus não costumasse usar essa linguagem e que, talvez, o tenha feito pela primeira vez na última Ceia. Podemos apenas conjecturar o porquê de Jesus não lançar mão desse vocabulário com mais freqüência e de este aparecer pela primeira vez no contexto da paixão. A explicação mais simples não é improvável: (1) a palavra “aliança” estava caindo em desuso nos meios em que Jesus falava;¹¹⁹ (2) era uma palavra particularmente apropriada para as associações com a Páscoa dos judeus feitas na última Ceia; (3) Jesus pode ter evitado se referir às suas próprias declarações em termos de cláusulas da “nova aliança” a fim de preservar o “segredo messiânico”; e (4) é possível que, num certo sentido, considerasse sua morte e ressurreição o **início** da nova aliança à qual se referiu.¹²⁰

lumário e protpecto

De maneira alguma, o Jesus descrito por Lucas santifica o Shabbath como um dia particularmente apropriado para o descanso ou para as obras redentoras. Antes, sujeita-o sempre às exigências de sua própria missão. A atitude de Jesus com relação à lei é inteiramente coerente com essa prática; a lei está sendo cumprida e, ao mesmo tempo, transcendida pelos seus ensinamentos e ministério que, juntos, constituem o início de uma nova aliança.

Devemos nos voltar agora para Atos. A imagem que surge nesse livro confirma o que deduzimos do evangelho? E qual foi o efeito do ministério, morte e ressurreição de Jesus sobre a observância do Shabbath pela igreja? Existe alguma indicação de uma transferência dos conceitos do Shabbath para o primeiro dia da semana e, em caso afirmativo, até que ponto isso ocorreu? Trataremos dessas três questões a seguir.

Oi criflãoi e a lei em Ato*

Uma investigação do Livro de Atos confirma o que deduzimos do evangelho quanto à visão de Lucas acerca da lei? E, de fato, possível obter um retrato coerente da atitude de Lucas com relação à lei? Em um ensaio influente, F. Overbeck acusa Lucas de ser inescrupuloso ao tratar da lei.¹²¹ Afirma que apesar de Paulo estar ciente do fim da lei com Cristo, Lucas permanece em cima do muro, afirmando que a lei não era necessária para a salvação (os gentios não eram obrigados a guardá-la) e, no entanto, devia ser obedecida pelos cristãos judeus.¹²² E. Haenchen e J. C. O'Neill seguiram Kirsopp Lake na tentativa de explicar essa aparente tensão, sugerindo que Lucas não se envolveu na discussão desse assunto: “A questão da lei estava resolvida e não era necessário discuti-la”.¹²³ J. Jervell discorda dessas idéias

e apresenta uma tese inédita e surpreendente.¹²⁴ Argumentando contra Haenchen, insiste que a terminologia da lei em Lucas é diferente daquela empregada pelo resto dos escritos do Novo Testamento, mostrando-se variada e provida de uma consciência da lei que é, ao mesmo tempo, conservadora e judaica. Em seguida, procura resolver a tensão transformando-a na chave interpretativa para toda a eclesiologia de Lucas. Tendo em vista a importância da tese de Jervell e sua relação direta com nosso estudo, toma-se necessário descrevê-la de maneira mais detalhada.

A hipótese de Jervell

A tentativa de demonstrar sua tese levou Jervell a escrever estudos sobre vários dos temas de maior relevância em Atos, mas, sem dúvida, o cume de sua argumentação é constituído de três ensaios. No primeiro, ***The Divided People of God*** [O Povo Dividido de Deus],¹²⁵ Jervell nega que Lucas considera a igreja um “novo” ou “verdadeiro” Israel.¹²⁶ Existe apenas um Israel: o antigo. Pela pregação dos apóstolos, Israel passa por uma seleção e aqueles que não dão ouvidos a “profetas semelhantes a Moisés” são excluídos do povo de Deus (At 3.23).¹²⁷ As promessas dadas a Israel se cumprem para os cristãos judeus, de modo que a missão aos judeus **não** foi um fracasso. Conforme havia prometido, Deus estava abençoando os descendentes de Abraão (Jervell entende **σπέρμα**, “descendência” ou “semente” em At 3.25, como uma referência a **Israel**) e, por intermédio deles, abençoaria também todos os povos do mundo (i.e., os gentios, de acordo com a interpretação de Jervell). Conforme Amós havia profetizado (9.11,12; At

15.16- 18), os gentios afluem para o Israel **restaurado e purificado**.¹²⁸ Assim, por uma questão de necessidade, as missões na Diáspora “restauram” Israel em primeiro lugar e depois os gentios recebem a salvação como um povo agregado aos judeus. No lugar dos membros

judeus do povo de Deus, o Senhor considera válida a purificação dos gentios que lhes é conferida pela fé (15.9,10).

O ensaio chamado ***The Law in*** Luke-Acts [A Lei em Lucas-Atos]¹²⁹ é a parte crítica de sua tese. Nesse estudo, Jervell procura consolidar quatro pontos:

1. A lei pertence a ***Israel***, e isso inclui a lei cerimonial; é o sinal característico de Israel como povo de Deus. O elemento fundamental da lei é a circuncisão (15.1,5; 16.3), para a qual Lucas não apresenta qualquer reinterpretação (contrastar com Rm 2.29; Fp 3.3). A comunidade obedece à lei instintivamente e zela, de modo especial, pela sua pureza ritual (10.13,14,28; 11.3). Pedro só pode entrar na casa de Comélio porque Deus purificou esse gentio.

2. Lucas defende Jesus da acusação feita em Atos 6.14 removendo de seu evangelho qualquer menção de crítica à lei.¹³⁰ Assim, não faz nenhum resumo da lei, nenhuma menção da purificação de todos os alimentos, nem tampouco à lei sobre o adultério ter sido dada somente “por causa da dureza do vosso coração”. Antes, a lei foi entregue por anjos (7.53) e é constituída de “palavras vivas” perpetuamente válidas (At 7.38; Lc 16.16,17). Considerando-se a concepção de Lucas com respeito a Israel, sua descrição dos cristãos em Jerusalém é bastante lógica: “dezenas de milhares há entre os judeus que creram, e todos são zelosos da lei” (21.20). Lucas não poderia ter feito tal declaração se houvesse mostrado Jesus alterando ou resumindo a lei.

3. Dentre os autores do Novo Testamento, Lucas é o que apresenta a atitude mais conservadora em relação à lei. Não procura cristianizar a lei, mas também não perde o interesse por ela. Em várias ocasiões, Lucas se refere aos judeus acusando os cristãos de apostasia; suas palavras são estereotipadas e não encontram paralelos em parte alguma do Novo Testamento. As acusações incluem blasfêmia contra Moisés, a lei e o templo.¹³¹ Falar contra a lei é o mesmo que falar contra Israel como povo de

Deus - um pecado que se refere principalmente ao aspecto ritual, ou seja, à lei em sua condição de sinal característico¹³² e indelével de Israel. Assim, Lucas se interessa não apenas por mandamentos isolados, mas pela lei como uma entidade e fenômeno distinto.

4. Essa atitude conservadora pode ser atribuída ao fato de Lucas reconhecer apenas um Israel, um povo de Deus e uma aliança.¹³³ Enfatiza repetidamente que as promessas foram feitas a **Israel**. Assim, é em seu zelo pela lei que a igreja demonstra ser o povo de Deus, elegível para a salvação. Aqueles que não crêem em tudo o que é dito na lei e nos profetas e, desse modo, não aceitam “profetas semelhantes a Moisés”, serão extirpados do meio do povo de Israel (3.23). Uma vez que os cristãos judeus são o Israel restaurado e reedificado, a circuncisão e a lei se tornam a marca de sua identidade.

5. Jervell se volta para o problema dos gentios e de sua inclusão sem a observância da lei,¹³⁴ argumentando que é estritamente impreciso falar de uma missão sem lei. Os gentios têm seu devido lugar como povo agregado e de modo algum sua inclusão constitui uma abolição da lei; antes, é profetizada por ela e sujeita às condições nela apresentadas, como afirma Atos 15.21. Lucas não defende a justificação pela lei nem relega a lei ao passado. As acusações e declarações de inocência são mencionadas pelo menos seis vezes; todas elas, com exceção de 21.2 lss, referem-se a acusações feitas por descrentes. Portanto, Lucas não enfrenta um problema interno da igreja; são os judeus tradicionais que acusam os cristãos de apostasia. Lucas responde afirmando que foram os judeus que desobedeceram à lei e rejeitaram Moisés; os cristãos judeus são completamente fiéis.

O terceiro ensaio, **Paul: Teacher of Israel** [Paulo, Mestre de Israel], corrobora essa idéia. Paulo fundou uma parte considerável da igreja. Os judeus, porém, o acusaram de abandonar a lei e ensinar a apostasia à diáspora. Uma vez que tal afirmação poderia destruir sua eclesiologia,

Lucas estrutura toda a última parte de Atos de modo a defender Paulo, não dos romanos, como se costuma acreditar, mas das acusações dos judeus.¹³⁶ Paulo continua sendo fariseu (23.6) e um verdadeiro israelita e é preso enquanto cumpre um voto judaico. Não fez coisa alguma contra os costumes dos patriarcas, do templo ou da lei (25.8; 28.17). Crê em tudo o que se encontra na lei e nos profetas, sendo impossível afirmar o mesmo sobre os líderes de Israel (23.2,5). Lucas usa o caráter irrepreensível e conservador de Tiago para defender Paulo e apoiar sua argumentação nos pontos mais fracos da mesma.¹³⁷

As implicações da tese de Jervell para a questão do Shabbath/domingo são claras, mas é preciso tecer algumas críticas a diversos pontos de sua hipótese.

Críticas e reconstituição

Críticas. É provável que o esquema sugerido por Jervell, de acordo com o qual Israel é restaurado antes de os gentios poderem receber a bênção como um povo agregado de Deus, seja artificial. Apesar de constituir uma interpretação **possível** de Atos 15.16,17,¹³⁸ é extremamente implausível no caso de 3.25, onde **σπέρμα** (“descendência”) é, quase certamente, uma referência a Cristo¹³⁹ (não a Israel) e **αἱ πατρίαι Τῆς γῆς** (“as nações da terra”) provavelmente abrange **tanto** Israel **quanto o** mundo gentio¹⁴⁰ (não **apenas os** gentios).

Vimos anteriormente que Lucas não era tão conservador quanto Jervell se mostra propenso a crer.¹⁴¹ Pode ser verdade que Lucas omite a discussão acerca da purificação ritual que se encontra presente em nossa edição de Marcos, mas isso não é de todo surpreendente, uma vez que faz parte da “grade omissão” (conforme Jervell também comenta) de Lucas. No entanto, a observação de que essa controvérsia não aparece no evangelho não pode ser usada para substanciar o caráter imutável da lei para a prática

cristã, uma vez que, mesmo ao se considerar Lucas 11.41¹⁴² irrelevante, a visão em Atos 10.9ss. chega a uma conclusão semelhante àquela da passagem de Marcos por um processo parecido, a saber, a passagem da pureza ritual para as condições que determinam a pureza de um homem diante de Deus num sentido mais amplo.¹⁴³ Jervell se engana em sua argumentação ao afirmar que a lei não é revogada por Pedro, pois o apóstolo só entrou na casa de Comélio **depois** que Deus purificou esse gentio temente ao Senhor. Lucas considera a casa de Comélio “pura”, no sentido ritual, justamente porque a questão das leis alimentares, que poderia fazer desses gentios uma fonte de impureza ritual, havia sido tratada anteriormente na visão de Pedro. No entanto, a purificação do **coração** pela **fé**, à qual Lucas se refere, ocorreu quando ouviram o evangelho (At 15.7,8) e **não** antes disso.¹⁴⁴

De qualquer modo, pode-se dizer, Lucas foi bem-sucedido em seu objetivo de proteger Jesus das acusações feitas em Atos 6.14, se Estêvão, cheio do Espírito de Jesus (6.10; 7.55 e cf. 16.6,7), praticamente admite acusações equivalentes quando estas são feitas contra ele por “testemunhas falsas” (6.13ss)?¹⁴⁵

Sugerimos anteriormente (e apresentaremos outras evidências mais adiante) que o esquema de Jervell não dá espaço suficiente para os efeitos decisivos do ministério de Jesus que provocaram a transformação de Israel; em decorrência disso, Jervell distorce o cristianismo judaico retratado por Lucas ao tornado excessivamente voltado para a Torá. Atos 15 deve, sem dúvida, ser o tendão de Aquiles dessa proposição. Duas considerações pesam de maneira conclusiva sobre a tese de Jervell:

1. E extremamente questionável que Jervell possa argumentar com sucesso que Lucas considerava as prescrições definidas pelos apóstolos um cumprimento total das exigências da lei com relação aos gentios como povo agregado de Deus. Jervell, Catchpole, Haenchen e O'Neill citam H. Waitz,¹⁴⁷ o qual, de acordo com eles, demonstrou que a ordem das

exigências relativas aos peregrinos em Levítico 17-18 é igual àquela do texto autêntico das prescrições apostólicas (At 15.29; 21.25).¹⁴⁸ Apesar de se tratar de uma afirmação correta, ela extrapola as evidências ao afirmar que Lucas deduziu que o Antigo Testamento fala somente desses requisitos. Por certo, não se esperava que o גל (“estrangeiro” ou “peregrino”) de Levítico 17-18 guardasse somente esses quatro mandamentos; devia também, por exemplo, observar o Shabbath (Êx 20.10; 23.12).¹⁴⁹ Na verdade, salvo raras exceções (p.ex., a Páscoa, da qual somente os circuncidados podiam participar, Ex 12.28), o estrangeiro tomava parte, com Israel, de *toda* a lei (Êx 12.49; Lv 16.29; 18.26; Nm 15.15; Dt 5.14; 16.11,14; 29.9-15).¹⁵⁰ Em termos religiosos, isso tornava o גל quase equivalente ao προσήλυτος (“prosélito”) posterior e, de fato, esse é o termo empregado pela Septuaginta para traduzir גל nessas (e na maioria das outras) passagens.¹⁵¹ Ao ler o termo προσήλυτος em seu Antigo Testamento grego e sabendo o que o Judaísmo contemporâneo exigia de um pro-sélito, dificilmente Lucas poderia ter chegado à conclusão de que essas quatro leis rituais constituíam a *totalidade* daquilo que devia ser exigido dos gentios como um povo agregado de Deus,¹⁵² *a menos, é claro, que ele tivesse um bom motivo para crer que a lei do Antigo Testamento não era mais obrigatória em todos os seus sentidos e detalhes.* A esse respeito, é importante observar que a autoridade suprema do concílio não é Moisés e nem a lei - que nem sequer são mencionados na carta - mas o Espírito (At 15.28).¹⁵⁴

Pode-se concluir por tais observações que é improvável Lucas haver considerado essas quatro leis rituais como sendo a condição para a inclusão dos gentios no povo de Deus (na verdade, as leis nas quais esse decreto se baseia, parcialmente, foram abolidas de maneira bastante específica na visão de Pedro); e que, talvez, essas leis representem um acordo *ad hoc* com o propósito de proteger a sensibilidade daqueles que ouviam a lei semanalmente na sinagoga (i.e., os judeus conservadores e os

cristãos judeus). Não constituíam a totalidade dos requisitos impostos a um povo agregado ao povo de Deus, mas os requisitos mínimos que permitiam a continuidade da comunhão entre os gentios e os judeus mais zelosos (quer cristãos ou não).¹⁵⁵ É possível que a obediência ao decreto serviria para que os cristãos gentios fossem identificados pelos judeus não-cristãos como indivíduos tementes a Deus,¹⁵⁶ que guardavam os sete mandamentos dados a Noé;¹⁵⁷ supõe-se que não havia necessidade de ordenar a esses cristãos que não amaldiçoassem os juizes, blasfemassem contra Deus ou roubassem.¹⁵⁸

Se a linha de raciocínio acima está correta, então, sem dúvida alguma, Jervell se equivocou, pois o resultado daquilo que dissemos é que o concílio de Jerusalém **rompeu, em princípio, com a lei**.⁵⁹ Nesse concílio, conferiram aos gentios a condição plena de povo de Deus (cf. o uso de λαός em 15.14,¹⁶⁰ e no que se segue), insistindo somente que obedecessem à Torá tanto quanto o חושב גר. No que dizia respeito ao Judaísmo, ao contrário do verdadeiro prosélito, um membro deste último grupo não tinha participação em Israel e (apesar de algumas autoridades serem mais generosas), nem na era vindoura.¹⁶¹ Ao que parece, Jervell acredita que os cristãos judeus combinaram uma firme convicção de que eles próprios eram o verdadeiro Israel com um zelo pela lei que, supostamente, comprovava essa afirmação. Mas, certamente, a conclusão lógica dessa convicção levaria a insistir que os gentios, como um povo agregado ao povo de Deus, também deviam tomar sobre si (e com o mesmo zelo) o jugo da lei, pois era isso que o Antigo Testamento parecia esperar de um estrangeiro e, certamente, era o que o Judaísmo exigia de um prosélito. Jervell deseja que os judeus cristãos sejam, ao mesmo tempo, muito mais conservadores do que o Judaísmo e muito mais liberais!

2. Dificilmente pode-se considerar que a atitude de Pedro em 15.10,11 - ainda que não constitua um rompimento explícito com a lei (pelo menos em princípio) tanto para os judeus como para os gentios - se encontra dentro da esfera de zelo piedoso pela lei que Jervell descreve.

Convém observar os seguintes pontos:

(a) Em 15.10, Pedro apresenta uma refutação extremamente severa ao grupo de judaizantes. As propostas desse grupo não passavam de um questionamento provocativo da revelação de Deus em Cesaréia (At 10),¹⁶² revelação esta que havia declarado a liberdade dos cristãos gentios do jugo da lei.

(b) A base para essa rejeição de Pedro da postura dos judaizantes é o fato de Deus haver purificado o coração desses gentios (o que podia ser comprovado pelo fato de terem recebido o Espírito Santo de Deus). Trata-se de uma questão fundamental: a “limpeza” ou “purificação” era o objetivo de grande parte do conteúdo da lei do Antigo Testamento e também era a esperança escatológica de Israel (cf. Ez 36.25; 1QS 4.20,21). Se os gentios receberam a purificação prometida (e o Espírito ao qual essa purificação era associada)¹⁶³ sem a lei, as implicações dizem respeito não apenas à relação subsequente dos gentios com a lei, mas também aos cristãos judeus.

Portanto:

(c) 15.10b ell apresentam o resultado. A lei passa a set vista simplesmente como um fardo impossível de carregar tanto para os patriarcas quanto para a geração presente.

Essa conclusão contradiz Conzelmann e Haenchen, os quais se queixam de que o Judaísmo não via a lei dessa forma. Em primeiro lugar, sua queixa é equivocada: o *עַמְּהָאָרְץ* (“povo da terra”) assumiu exatamente essa postura e, em termos históricos, é cabível crer que a presença dos fariseus tenha estimulado Pedro a fazer seus comentários mais negativos sobre a lei.¹⁶⁴

Em segundo lugar, sua queixa não reconhece a antítese introduzida por *ἀλλοί* (“mas”) no versículo 11. A nova conjuntura distancia a comunidade da experiência dos patriarcas (e do próprio povo de outros tempos, *οὔτε ἡμεῖς* [“nem nós”] no v. 10); é do ponto de vista cristão da graça já recebida (e ainda por ser) de Jesus — a graça da purificação escatológica independente da lei — que

no nomismo¹⁶⁵ se afigura como um fardo.

Pedro começa defendendo a salvação dos gentios sem a lei, mas conclui aplicando sua “prova dos nove” também ao caso dos cristãos judeus: “Mas cremos que fomos salvos pela graça do Senhor Jesus, como aqueles também o foram” (15.11).¹⁶⁶ Qualquer tentativa de transformar Pedro num defensor do nomismo (até mesmo para os cristãos judeus) reduz toda essa argumentação a uma conclu’ são infundada.

Fica claro, portanto, que o objetivo de Lucas não era ensinar que os cris’ tão judeus deviam demonstrar que eram, de fato, Israel pela obediência rigorosa da lei. Será preciso encontrar alguma outra explicação para a declaração com a qual nos deparamos em 21.20: “...quantas dezenas de milhares há entre os judeus que creram, e todos são zelosos da lei” e para a maneira como Lucas lida com as acusações contra Paulo. Não se trata de uma tarefa difícil, como veremos logo a seguir.

Reconstituição: a comunidade, a lei e a aliança em Atos. Começamos esta seção perguntando se seria possível formar uma imagem coerente da atitude de Lucas com relação à lei no Livro de Atos e se tal imagem confirmaria as conclusões às quais chegamos pela análise do evangelho. Jervell apresenta um relato teológico monolítico do conteúdo de Atos com respeito à lei, apontando para uma direção bastante distinta daquela conjecturada em nosso estudo de Lucas; descobrimos, porém, que a hipótese de Jervell não é convincente. Ele procura explicar a eclesiologia de Lucas como um todo em termos do nomismo do povo restaurado de Deus, Israel. Essa proposição não explica a abolição das leis de pureza em Atos 10, a liberdade permitida aos gentios em Atos 15 e, especialmente, os comentários de Pedro em 15.10ss. Além disso, Jervell distorce inteiramente a ênfase de Lucas. A teologia de Lucas não é impelida pela restauração de Israel e o nomismo da igreja, mas pelo senhorio de Cristo

por intermédio do Espírito e seu resultado: um novo povo da aliança.

Atos 2 é um texto programático para a segunda metade da obra de Lucas, da mesma forma como Lucas 4 para o evangelho como um todo. O discurso de Pedro interpreta a experiência de Pentecoste em termos de exaltação de Jesus como o Senhor do Espírito.¹⁶⁷ A importância desse fato parece ser negligenciada tanto pela posição de Jervell quanto pelos muitos estudiosos que se referem à “cristologia ausente” de Lucas.¹⁶⁸ De acordo com Atos 2.33, Jesus cumpre a promessa que Deus fez por intermédio de Joel de derramar o Espírito. Assim, é Jesus que “concede” os dons espirituais recebidos (“derramou isto que vedes e ouvis”), o que, por sua vez, significa que a relação íntima entre Deus e o Espírito,¹⁶⁹ atestada ao longo de todo o Antigo Testamento, é atribuída agora a **Jesus** e ao Espírito. O Espírito de Deus se tomou, também, o Espírito de Jesus (At 16.6,7).¹⁷⁰ A atividade salvadora de Jesus, bem como sua “presença”, são conhecidas por meio do Espírito. Este é experimentado dentro - e, com frequência **por intermédio** - da comunidade dos discípulos que receberam o poder do Espírito de maneira com' parável, porém transcendente, àquela com que somente Deus era conhecido pelo Espírito no período do Antigo Testamento. Apesar de costumar ser ignorada, essa é uma das principais origens da cristologia do Novo Testamento.¹⁷¹

O enfoque da revelação redentora passa da Torá para Jesus; a adesão aos seus ensinamentos e direção é a condição necessária e suficiente para pertencer ao Israel do cumprimento das promessas (At 3.22,23).¹⁷² Em seus discípulos e por intermédio do Espírito, Jesus dá continuidade à função anunciada em Lucas

4.16- 21.¹⁷³ Tudo isso resulta num novo tipo de relacionamento entre Deus e seu povo, mediado por Jesus. Nessas circunstâncias, seria de esperar encontrarmos o uso de uma nova imagem da aliança. E exatamente isso que parece estar por trás de Atos 2.33, cuja forma é, basicamente, paralela a algumas tradições judaicas de interpretação do Salmo 68.19 (LXX),¹⁷⁴ de

acordo com as quais Moisés é a figura que se eleva às alturas; ele recebe a dádiva da lei, com a qual volta, então, para os homens. Pedro aplica essa interpretação “pentecostal” a Jesus, o Moisés escatológico. Assim, estamos no caminho certo se entendermos que Lucas apresenta Pentecoste como um cumprimento ulterior das esperanças da nova aliança, um cumprimento que coincide com a comemoração judaica da entrega da lei.¹⁷⁵

E. Haenchen,¹⁷⁶ 1. Broer¹⁷⁷ e outros¹⁷⁸ negaram que Lucas considerasse o período da igreja como o cumprimento de novas esperanças da aliança; mas falta peso às suas objeções. Argumentam que: (1) não há qualquer indicação de um tema da “nova Torá” em Lucas-Atos (formando um paralelo com a Torá entregue por intermédio de Moisés) e (2) em momento algum, Lucas fala de uma **nova** aliança, preferindo, antes, considerar o dom do Espírito como uma renovação e revitalização do pacto inicial (principalmente da aliança com Abraão). Este segundo argumento não possui qualquer fundamento — deve-se dar preferência ao longo texto de Lucas 22.20¹⁷⁹ — e, de qualquer modo, é enganoso. Baseia-se numa falsa antítese entre as esperanças da nova aliança e esperanças de renovação da aliança. Também não existe, necessariamente, qualquer tensão entre as esperanças da nova aliança e o anseio pelo cumprimento da promessa feita a Abraão - pelo menos não para Paulo, que considerava uma coisa e outra os dois lados da mesma moeda (G1 3.15). O primeiro argumento não se sai muito melhor; baseia-se na falsa premissa de que as esperanças da nova aliança incluíam a expectativa de uma nova Torá, o que não é verdade.¹⁸⁰

Há quem questione a historicidade do retrato que Lucas apresenta dos primórdios da comunidade cristã; mas, em linhas gerais, é uma descrição relativamente certa. Pode não ser possível demonstrar que o discurso em Atos 2 remete a **Pedro**, mas é pouco provável que Lucas, o helenista, tenha criado a teologia extremamente judaica com um estilo de argumentação tão próprio do Midrash.¹⁸¹ Não há qualquer motivo razoável para negar que o discurso representa uma reação inicial ao fenômeno de

Pentecoste.¹⁸² Várias outras considerações apoiam a idéia de que, desde o princípio, a igreja se considerava a comunidade de uma **nova** aliança (e não apenas uma seita do Judaísmo): (1) a igreja primitiva não se considerava apenas um “remanescente santo”, mas “por intermédio do círculo dos ‘doze’ reunidos ao redor da pessoa de Cristo, expressava que Deus havia tomado para si a nação toda com suas doze tribos”.¹⁸³ Era a totalidade do Israel do cumprimento das promessas (ver n. 126) constituída pela manifestação de Cristo. (2) Essa convicção era expressada, ainda, pelo uso de um **batismo que invocava o nome de Cristo**, como um rito de ingresso na comunidade. (3) Também participava de uma refeição comunitária na qual a morte do Senhor era interpretada em termos de aliança (1Co 11.25; Lc 22.20; Mc 14.24)¹⁸⁴ e sua futura vinda era invocada (1Co 11.26; 16.22).

Essa observação - de que a teologia de Lucas é impelida pelo senhorio de Cristo por meio do Espírito, com seu corolário de que os discípulos constituem um novo povo da aliança¹⁸⁵ - não apenas concorda com o retrato que surge de nosso estudo do evangelho, mas também contribui em muito para explicar o **conflito** mostrado no restante de Atos quanto ao papel da lei.

Não é necessário documentar esse conflito em detalhes, uma vez que é discutido em sua totalidade por praticamente todas as obras sobre as origens do Cristianismo. Basta aqui delinear alguns de seus pontos mais importantes: (1) De acordo com Lucas, a princípio, a igreja não havia elaborado todas as implicações de sua experiência na Páscoa e, em sua maior parte, continuava a percorrer a verdade conhecida da piedade judaica.¹⁸⁶ (2) Para o judaísmo conservador, Estêvão e os judeus helenistas¹⁸⁷ estavam desafiando a centralidade da lei e do templo para o povo de Deus,¹⁸⁸ o que atraiu perseguição contra a igreja - em particular, porém não exclusivamente, contra os helenistas.¹⁸⁹ (3) O evangelho era pregado além dos limites do Judaísmo (8.4-40; 10.1-11.18; 11.20,21; 13.1-

14.28) eaque- les que respondiam ao seu chamado eram aceitos na igreja sem se tomar proséli- tos.¹⁹⁰ Foi esse fato que, por fim, levou à dissensão em Antioquia¹⁹¹ e ao concílio apostólico¹⁹² no qual, de acordo com Lucas, a questão da relação entre os cristãos e a lei foi resolvida, pelo menos em princípio.

Trata-se de um conflito perfeitamente compreensível e até mesmo previsível ao se pressupor que, de fato, a igreja primitiva se considerava a comunidade da nova aliança. Tanto o Antigo Testamento quanto os ensinamentos de Jesus eram ambíguos com relação ao papel da lei no futuro, dentro da nova aliança prometida,¹⁹³ e o conflito que se seguiu na igreja primitiva foi decorrente dessa ambigüidade.

De acordo com J. Jeremias, a novidade da aliança prometida se encontrava justamente na idéia de que a Torá de Deus seria escrita no coração dos homens. Essa declaração poderia facilmente ser interpretada como uma idade áurea de no- **mismo**, ou ainda, poderia ser considerada como uma época em que todo o conhecimento necessário de Deus (sua instrução, Torá) seria intuitivo, e não elaborado na forma de leis. Esse último conceito poderia facilmente desenvolver a antítese profética entre a pureza do coração (cf. Ez 36) e a pureza cerimonial, levando a uma interpretação mais radical da nova aliança.

O relato de Lucas menciona esses dois pontos de vista, mas o partido nomista (15.1,5, etc.) é apenas um pretexto para destacar o segundo conceito. Lucas simpatiza com o caminho exemplificado por Pedro (e Paulo). Pedro julga Cornélio “puro” diante de Deus (justamente o objetivo da lei) **pela fé**, sem a participação da lei - e, na verdade, algumas das leis segundo as quais Cornélio seria considerado “impuro” são especificamente abolidas. Seguindo a linha de Pedro, Lucas considera isso paradigmático. Daí o motivo da controvérsia entre os dois partidos no concílio poder ser expressada, grosso modo, da seguinte maneira: o conceito de Pedro da nova aliança enfatizava que a Torá de Deus se encontrava escrita no **coração**,

enquanto os fariseus enfatizavam que a **lei mosaica** devia ser escrita no coração.

Em Jerusalém, a situação depois do martírio de Estêvão favoreceu o desenvolvimento de um grupo que acreditava que o Espírito estava dando início a uma idade áurea de nomismo. É dentro desse período que devemos situar a ascensão de Tiago, cuja origem davídica, parentesco com Jesus e aderência rigorosa à lei conquistariam o favor dos sacerdotes (6.7) e fariseus (15.5) convertidos.¹⁹⁴ Somente sob a liderança de alguém como ele podia haver uma missão em Israel. Apesar de o nomismo ter sido rejeitado (pelo menos oficialmente)¹⁹⁵ por motivos teológicos no concílio apostólico, algo semelhante continuou a existir na regra prática de vida (**Lebensnorm**) da missão cristã dentro do Judaísmo. Por pouco, a decisão do concílio não foi frágil demais para suportar as tempestades que seguiram em decorrência do crescimento do poder dos zelotes na Judéia. Os cristãos judeus sofreram grandes pressões para se mostrar mais conservadores com respeito à lei (cf. At 21.20) e se separar dos gentios ou, pelo menos, coagir os convertidos gentios a viver exteriormente como judeus.¹⁹⁶ A situação foi ainda mais dificultada pela forte ofensiva da missão aos gentios liderada por Paulo, um fariseu convertido, que proclamava a salvação livre da lei. A proposta de Tiago para que Paulo provasse não ser antinomista realizando um ato ritual meritório e o juramento dos sicários de não ingerir qualquer alimento até que tivessem destruído Paulo (23.12) mostram as tensões dessa situação.

Em parte, são essas tensões que justificam a descrição apologética (porém, não necessariamente anistórica),¹⁹⁸ que Lucas faz de Paulo, apresentando-o como uma espécie de fariseu cristão (cf. At 26.5).¹⁹⁹ O Paulo retratado por Lucas devia ser um homem sujeito à lei a fim de conquistar aqueles que estavam sob a lei (cf. ICo 9.20,21).

Outra motivação importante é revelada na forma como Lucas trata a relação de Paulo com a lei. E preciso lembrar que ele defende Paulo de acusações não apenas da lei judaica, mas também da lei romana. O mais

relevante para esse caso é a dimensão social da lei mosaica (e a interpretação rabínica da mesma). Cabe lembrar que o judeu cristão pertencia a duas comunidades; como cristão, era parte do povo da nova aliança, mas, como judeu, estava ligado à legislação do Antigo Testamento.²⁰⁰ A lei mosaica não era simplesmente religiosa, mas também civil e moral - a origem da nacionalidade, unidade e prática do povo judeu.

Ao relatar as acusações feitas contra Paulo em **16.21; 17.6,7; 18.13,14; 21.28; 23.1-10; 24.5,6,12; 25.7,8**, e ao demonstrar como tais acusações eram falsas, Lucas apresenta aos seus leitores a idéia de que um bom cristão não é *νόμος* (“contrário à lei”), nem *ἀνομικός* (“desregrado”); também não é um agitador (*λοιμός*; **24.5**) nem é culpado de *odium generis humani* (“ódio contra a raça humana”).²⁰¹ Paulo não incitava seus ouvintes à violência, como também não dava as costas ao Judaísmo em si, mas estava disposto a permanecer (até certo ponto) dentro da estrutura social e religiosa. Sabemos que foi isso que Paulo fez, quer por amor à sua herança, zelo evangelístico, respeito às autoridades, ou uma combinação de fatores, a ponto de suportar, em cinco ocasiões, os trinta e nove açoites aplicados sobre ele pela sinagoga (2Co 11.24).²⁰² É bem provável que várias formas de pressão social tenham sido de grande importância para que outros cristãos judeus também mantivessem seu compromisso com a lei.

A liderança teológica da comunidade retratada em Atos estava consciente de que sua relação com Jesus e seus ensinamentos por intermédio do Espírito transcendia a antiga aliança, mas, a princípio, não estava claro de que maneira sua participação na nova aliança afetava seu posicionamento com referência à lei mosaica. A solução teológica que Lucas acredita ter sido encontrada no concílio não era nem o nomismo autorizado pelo Espírito e nem o seu oposto - a rejeição da lei. Por amor à missão aos judeus, a lei era necessária para os cristãos judeus e os cristãos gentios deviam fazer a sua parte (cumprindo os decretos apostólicos) de modo que a associação com eles não fosse um empecilho para a missão aos judeus. Porém, a lei não ocupava mais o centro da história da redenção; não devia ser imposta sobre os gentios e era teologicamente irrelevante para a salvação dos cristãos judeus. É provável que Lucas estivesse ciente de que a decisão do concílio não ordenava a aquiescência universal e que, em termos históricos, passaria por uma transição turbulenta no período subsequente. O esboço geral da posição de Lucas, bem como da situação histórica, está suficientemente claro para que nos voltemos para a questão que deve ocupar as duas últimas seções deste estudo.

A observância do Shabbath no período descrito em Atos

Atos apresenta pouquíssimas evidências diretas relacionadas à questão da observância do Shabbath. Tomando 1.12 como referência, não podemos deduzir coisa alguma acerca da teologia

do Shabbath da igreja primitiva e muito pouco sobre suas práticas nesse dia. Atos 13.27 e 15.21 nos lembram que a lei era lida na sinagoga todo Shabbath; na primeira passagem, Paulo deixa implícito que isso deve levar ao reconhecimento da identidade de Jesus, enquanto na segunda, a implicação provavelmente é que os judeus devem ter satisfação em se relacionar com os cristãos gentios, desde que estes últimos guardem os decretos apostólicos,²⁰³ pois todos aqueles que lêem a lei devem, portanto, reconhecê-los como indivíduos análogos ao גר חושב ("estrangeiro peregrino"). Os dois contextos indicam a presença de cristãos nas sinagogas,²⁰⁴ o que fica explícito em 13.42,44;

16.13; 17.2; 18.4 (Paulo também costumava freqüentar as sinagogas). No entanto, não há como ir muito longe com essas observações, que foram interpretadas tanto como argumento em favor da observância adventista do sétimo dia²⁰⁵ e, no outro extremo, como uma oportunidade missionária.²⁰⁶

Infelizmente, não temos à nossa disposição qualquer outra evidência direta e devemos trabalhar mais a partir de inferências. Trata-se, porém, de uma abordagem arriscada, a menos que reconheçamos tanto a absoluta complexidade dos fatores (alguns deles incompreensíveis) que influenciam a questão da observância do Shabbath, quanto a diversidade inevitável de respostas à medida que situações diferentes conferiram valor diferente a esses fatores.

Fatores que, possivelmente, contribuíram para a continuidade da observância do Shabbath (sétimo dia) pelos cristãos judeus

Costume e conservadorismo religioso. Considera-se em geral que, como fenômenos psicológicos, esses dois fatores exercem uma forte influência sobre o comportamento. Podem ter favorecido em muito a

observância de uma instituição tão fundamental, universal e arraigada quanto o Shabbath judaico em toda a parte onde o evangelho foi ouvido.²⁰⁷

E provável que, tanto o costume e o conservadorismo quanto a convicção religiosa tenham feito do templo um centro de culto para as primeiras comunidades cristãs. Foi para lá que se dirigiram depois da ascensão (Lc 24.53); e, de acordo com Atos 2.46, passaram a visitar esse local diariamente. Assim, Atos

3.1 descreve os discípulos subindo para o templo nas horas de oração e Rordorf sugere que o faziam por zelo evangelístico, e não para se manterem em conformidade com a religiosidade judaica.²⁰⁸ Apesar de se ter a clara impressão de que os discípulos aproveitavam todas as ocasiões para dar testemunho de seu Senhor (o templo lhes oferecia oportunidades gratificantes, porém arriscadas; ver 5.40), não há evidência alguma que apóie o argumento de Rordorf. Antes, foi enquanto estava no templo **orando** - e não evangelizando - que Paulo recebeu a visão que o chamou para falar aos gentios (22.17-21). Posteriormente, Paulo foi atacado pelo povo enquanto cumpria um voto nesse mesmo templo (21.27).

Pressão social. Essa pressão podia vir da esfera pública - de dentro do círculo judaico, ou da esfera privada - de amigos e parentes. Lucas 14.26 dá testemunho do perigo que tais pressões representavam para os cristãos, enquanto Romanos 9.3 (cf. Lc 18.29s) fala da dor que provocavam. E evidente que, em qualquer lugar que a igreja se enquadrava na dinâmica de uma seita sociológica,²⁰⁹ o efeito das pressões sociais de fora do círculo de cristãos era mínimo e talvez até contraprodutivo. Mas, dificilmente tal situação foi comum ou durou

muito tempo. É provável que os cristãos judeus convertidos permaneceram dentro do sistema das sinagogas até serem **obrigados** a sair.

Sem dúvida, é assim que Lucas vê a situação na missão da Diáspora. Em Éfeso, por exemplo, os cristãos ainda permaneceram na sinagoga mais algum tempo depois da segunda visita de Paulo (cf. 18.20-23 e 19.1) e

mostraram ter uma reputação boa o suficiente para escrever uma carta de recomendação para Apoio (18.27). Depois disso, esses cristãos continuaram na sinagoga por mais três meses antes de tomarem rumos diferentes. Pode-se supor que esse período teria sido consideravelmente mais longo se a figura impetuosa de Paulo não tivesse entrado em cena.²¹⁰ Além do horizonte dos escritos de Lucas, tem-se a impressão de que o perigo de recair no Judaísmo é o que determina a forma final do Quarto Evangelho²¹¹ e predomina na Epístola aos Hebreus. Em 85-90 d.C., ainda pareceu necessário formular a ברכה המנים (“bênção”, cujo objetivo era excluir os cristãos judeus do culto sinagagal) a fim de expulsar os cristãos das sinagogas.

Medo **de sanções mais severas**. Zahn conclui que a igreja palestina guardava o Shabbath, pois “de outro modo, teriam sido apedrejados”.²¹² Esse comentário não considera devidamente o fato de que Roma detinha com zelo o poder da espada,²¹³ pelo menos nas **idades** debaixo do seu controle. Mas seria correto afirmar, em princípio, que quaisquer cristãos judeus que se desviavam do Shabbath eram considerados **merecedores** da morte por apedrejamento, mesmo que raramente fosse possível executar tal sentença. Ainda assim, as sentenças mais leves e os riscos de massacre e perseguição pelos partidos zelotes eram perigos reais enfrentados tanto dentro da Palestina quanto, em menor grau, fora da mesma. O Judaísmo prezava mais a ortopraxia do que a ortodoxia²¹⁴ e a não-observância do Shabbath abria caminho para a perseguição, como havia acontecido com Jesus.

A **política missionária**. Envolveria tanto evitar causar qualquer ofensa aos judeus quanto aproveitar as oportunidades de evangelismo oferecidas pelos cultos de Shabbath nas sinagogas.²¹⁵ Tratamos deste assunto acima e em outras partes do texto.²¹⁶

Forte **liderança conservadora** em **Jerusalém**. A liderança de Tiago, cuja religiosidade judaica era lendária, e a presença dos

conservadores (sacerdotes e fariseus) no presbiterato de Jerusalém garantiram a observância do Shabbath nessa cidade e nas igrejas-satélites. É difícil dizer até que distância além da Palestina ocorria o mesmo. Sem dúvida, Tiago exercia uma influência extraordinária em Antioquia (G1 2.11-14) e os comentários de Paulo indicam que também era bastante conhecido entre os gálatas. Por certo, Lucas considera a autoridade de Tiago extremamente momentosa.²¹⁷ É ele quem preside o concílio que define as prescrições para as igrejas da Síria e Cilícia.

Convicção teológica. No mínimo, Lucas acredita que havia um grupo cujo compromisso com o Shabbath era de ordem **teológica** (como parte de seu compromisso com a lei toda), a saber, o partido bastante ativo dos fariseus de 15.5. E provável que se possa identificar a presença de um outro partido semelhante em 15.1. Além disso, é impressionante como a hesitação de Pedro em reagir à visão (10.10-16) - que precisou ser repetida três vezes - mostra que, para Lucas, o apóstolo tomava por certa a validade da lei. Somos obrigados a concluir que, do ponto de vista de Lucas, apesar dos questionamentos levantados por Estêvão, **antes da visão de Pedro, houve um período em que a validade essencial da lei não foi desafiada de qualquer maneira mais ampla em termos teológicos**, mesmo que seu lugar de **primazia** dentro da história da redenção tenha sido assumido pelo novo relacionamento de aliança iniciado por Jesus. Depois do concílio, Lucas não apresenta qualquer indicação da existência de um partido **teologicamente** no- mista, e também não é necessário deduzir a existência do mesmo em função de 21.20,²¹⁸ mas, em termos históricos, sabemos que atividades de cunho judaizante continuaram ao longo de praticamente todo o período subapostólico e depois do mesmo.²¹⁹ Devemos presumir que a maior parte de tais atividades era decorrente do compromisso teológico com a validade da lei e que, naturalmente, incluía a observância do Shabbath.²²⁰

Até que ponto a observância do Shabbath (sétimo dia) pelos cristãos judeus foi modificada por Cristo?

Na seção anterior, relacionamos alguns fatores que podem ter influenciado favoravelmente a observância do Shabbath pelos cristãos judeus. Mas será que essa observância não foi afetada de modo radical pela vida, os ensinamentos, a morte e a ressurreição/exaltação de Jesus - justamente em função dos acontecimentos que, a nosso ver, eclipsaram a lei?

Até o momento, nossa análise de Atos indica que, no período entre Pentecoste e as ocorrências descritas em Atos 10, a comunidade cristã primitiva não experimentou qualquer antítese clara entre a proclamação do início de uma nova aliança por Jesus e a continuidade da vigência da lei. De acordo com a tradição do evangelho, Jesus havia usado a lei e os rituais religiosos deliberadamente para avaliar as implicações de suas asserções transcendentais à lei. Esse foi o ponto que gerou as controvérsias. Podemos apenas supor que, com raras exceções, sendo Estêvão a mais notável delas,²²¹ a igreja primitiva em seus estágios iniciais afirmou a centralidade de Jesus, ***sem associá-la à lei***. Portanto, as declarações em favor de Cristo se deram numa esfera que não competia diretamente com a lei de Moisés e, durante esse período, a observância do Shabbath continuou a ser uma prática normal.

Não podemos determinar com precisão se, logo no início do Cristianismo, os ensinamentos de Jesus chegaram a ***moldar*** de maneira mais ampla a atitude da igreja primitiva quanto à observância do Shabbath praticada no Judaísmo. Apesar de se afirmar com frequência que esse foi o caso, os argumentos apresentados não chegam a ser convincentes, especialmente com referência ao período em questão. Há quem afirme que uma análise histórico-tradicional dos relatos de conflitos no Shabbath encontrados na tradição do evangelho demonstra que grande parte do conteúdo não é autêntica, mas derivada de uma tentativa da igreja palestina

de usar o exemplo de Jesus para justificar sua própria liberdade com relação ao Shabbath.²²² Trata-se, porém, de algo extremamente improvável. Com a possível exceção de Marcos 2.23-27 (0 v. 27 encontra paralelos dentro do Judaísmo),²²³ o objetivo dos relatos de conflitos referentes ao Shabbath era mostrar que o ministério redentor de Jesus transcendia todas as instituições da antiga aliança e do Judaísmo. A ordem para descansar no Shabbath não podia ser usada como desculpa para interromper a atividade redentora da nova criação de Deus por intermédio de Cristo. Essas tradições eram, fundamentalmente, de caráter cristológico e apologético (o que explica por que Jesus foi rejeitado pelos líderes).²²⁴ Não constituíam paradigmas de liberdade pessoal, mas de obediência total ao chamamento da nova era de misericórdia divina.

Tanto quanto sabemos, a igreja primitiva não experimentou uma profusão de milagres no Shabbath (e as histórias de conflitos relacionados ao Shabbath dificilmente seriam relevantes para justificar qualquer coisa aquém disso).²²⁵ De fato, se tomarmos como referência o Livro de Atos e as epístolas, ***nenhum cristão judeu foi perseguido²²⁶ e nem mesmo questionado quanto à sua observância do S/iab- bath.*** O silêncio impressionante sobre esse assunto serve de evidência contrária à argumentação da crítica à forma com respeito à liberdade do Shabbath na igreja primitiva. Lucas trata repetidamente da relação entre a igreja primitiva e a lei do Antigo Testamento, de modo que é difícil imaginar o que levaria essa questão a ser deixada de fora. Além do mais, Lucas registra com precisão vários casos de conflito entre a igreja e o Judaísmo, mas não menciona o Shabbath. O perigo que se pode observar ao longo de todo o Novo Testamento era que os cristãos judeus não levassem ***suficientemente a sério*** a vida e a morte de Jesus, que transcendiam toda a lei. O perigo era que apostatassem de volta ao Judaísmo ou judaizassem, e não que caíssem no outro extremo. Se esse era o caso no período depois do grande divisor de águas que foi o ingresso dos gentios na igreja, quanto

mais antes disso. Como vimos, Lucas não simpatiza com o modelo teologicamente nomista observado na igreja até a chegada dos gentios. Para ele, o acolhimento dos gentios pela igreja - um passo que transcendeu a lei (e que, pela primeira vez, gerou conflito real entre as asserções de Cristo e da lei) - foi uma decorrência lógica da atitude de Jesus com relação à lei. Ainda assim, para ele não há um estágio em que um número significativo de cristãos judeus deixou de lado as principais práticas da ortodoxia; é disso que tratam os decretos e é isso que influencia até mesmo o modo como Lucas descreve Paulo.

Até o momento, não encontramos evidência alguma de que a manifestação e os ensinamentos de Cristo tiveram um efeito significativo sobre o modo como os cristãos judeus observavam o Shabbath. Mas devemos reconhecer a possibilidade de que tais mudanças se deram em decorrência do surgimento do culto no Dia do Senhor.

Os gentios e a observância do Shabbath no sétimo dia

O Judaísmo como um todo considerava o Shabbath uma prática obrigatória somente para Israel. Não dizia respeito aos gentios (cabe observar sua ausência nas leis dadas a Noé), um fato que, por vezes, era afirmado de modo bastante enérgico.²²⁷ Os apologistas belenistas Filo e Aristóbulo são exceções que comprovam a regra; para eles, a observância do Shabbath *é* compulsória para todos os homens - isso porque todos os homens devem se converter ao Judaísmo e obedecer à lei em sua totalidade. O mandamento do Shabbath não é considerado um caso à parte.²²⁸

Os prosélitos (cf. At 13.43; 17.4,17) e até mesmo alguns gentios relacionados de maneira mais indireta ao Judaísmo²²⁹ costumavam guardar o Shabbath. Porém, também neste caso, apesar de ser mais comum observar o mandamento do Shabbath do que vários outros mandamentos, essa prática era aceita como parte da imitação geral do Judaísmo pelos prosélitos, não

como uma lei da criação imposta até mesmo aos gentios.

A instituição do Shabbath era tão conhecida no mundo gentio²³⁰ que - a menos que tivessem recebido alguma outra orientação - muitos dos primeiros convertidos ao Cristianismo provavelmente supunham que fazia parte de suas obrigações. Os prosélitos convertidos provavelmente guardavam essa prática juntamente com a ligação que mantinham com a sinagoga.

O domingo o \$eu efeilo *obre o culto no lhabbath durante o período descrito pelo Livro de Atot

Mais uma vez, nosso estudo é dificultado pela falta de evidências diretas. A única indicação que Lucas fornece da observância do primeiro dia da semana é Atos 20.7-12. E para essa passagem que nos voltamos a seguir.

O primeiro dia da semana em Atos 20.712⁻

O conteúdo relevante para nossa investigação se restringe aos versículos 7, 8 e 11: “No primeiro dia da semana,²³¹ estando nós²³² reunidos com o fim de partir o pão, Paulo, que devia seguir viagem no dia imediato, exortava-os e prolongou o discurso até à meia-noite. Havia muitas lâmpadas no cenáculo onde estávamos reunidos... Subindo de novo, partiu o pão, e comeu...”. O pequeno detalhe apenas prepara a cena para a ação central - a morte e restauração de Eutico.²³³

Pode-se observar três problemas: (1) Tratava-se de uma noite de sábado ou de domingo? (2) Essa reunião tinha como propósito uma refeição comunitária, a Ceia do Senhor, ou as duas coisas? (3) Qual é a relevância do fato de esse dia ser especificado como “primeiro dia da semana”? Trataremos dessas questões na seqüência.

Tratava-se de uma noite de sábado ou de domingo? Fica evidente que era noite, apesar de ser menos óbvio que a congregação tenha se reunido somente no final do dia. As várias lâmpadas no versículo 8, à qual Lucas se refere de passagem, provavelmente haviam sido trazidas por aqueles que se dirigiram ao local de reunião e não estariam acesas se seus donos tivessem chegado antes de escurecer.²³⁴ Porém, a fim de saber se era sábado ou domingo, é preciso definir se os dias estão sendo calculados pelo sistema judaico ou romano. No caso do sistema judaico, o “primeiro dia da semana” começava na noite de sábado. Bacchiocchi argumenta em favor dessa idéia, afirmando que, em outras passagens, Lucas usa o cálculo de tempo judaico (p.ex., Lc 23.54) e, em várias ocasiões, data os acontecimentos de acordo com o calendário judaico (At 12.3,4; 16.1-3; 18.18; 20.16; 21.26). De acordo com Bacchiocchi, Paulo costumava se encontrar com suas congregações de cristãos no Shabbath (At 13.42,44; 16.13). Essas considerações levam Bacchiocchi a concluir que Paulo estava se preparando para partir, não dentro das vinte e quatro horas seguintes (i.e., no segundo dia da semana), mas depois do amanhecer do ***mesmo*** dia (judaico). Para comprovar essa hipótese, ressalta que o termo **ἐποῦριον** (“no dia imediato”) é etimologicamente derivado de “amanhecer” e que o termo **ἡμέρα** (“dia”) não aparece no texto original.²³⁵

Em primeiro lugar, sua argumentação não é concludente. Para a explicação de Lucas 23.54, ver nossos comentários sobre 23.54b (acima). Em segundo lugar, não é de surpreender que Lucas calcule os dias com base nas festas do calendário judaico ao relatar fatos ocorridos na Palestina ou descrever as viagens de Paulo. Trataremos mais adiante do uso do ciclo semanal **judaico** de sete dias. No entanto, a aplicação desse sistema não dá motivos para crermos que está sendo usado um cálculo judaico para os **dias**. Em João 20.19, por exemplo, lemos que Jesus apareceu aos discípulos **ao cair da tarde** do primeiro dia da semana (**οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ xfi μιᾷ σαββάτων**); dentro do contexto, o

autor deve estar se referindo ao final do **domingo**. Assim, ao que parece, na região da Ásia,²³⁶ o ciclo semanal judaico de sete dias foi combinado sem qualquer dificuldade com o cálculo romano de tempo. Em terceiro lugar, Paulo se encontrava com os judeus e cristãos nas sinagogas²³⁷ nos dias de Shabbath pelo simples fato de que esse era o dia em que todos se reuniam nesses locais; porém, não podemos ligar isso ao que Paulo costumava fazer quando a igreja se encontrava fora das sinagogas e quando o objetivo maior do apóstolo não era evangelístico. Por fim, os argumentos referentes ao uso de **ἐπαύριον** não são inteiramente convincentes. Qualquer que seja sua etimologia, o termo **ἐπαύριον** é um advérbio e, quando usado com o artigo feminino, funciona como um adjetivo que qualifica o substantivo implícito **ἡμέρα** (“dia”). Porém, tanto Haenchen²³⁸ quanto Rordorf²³⁹ afirmam que até mesmo esse fato não resolve a questão. O **ἡμέρα** implícito pode simplesmente contrastar com “noite” (e não com as vinte e quatro horas anteriores), sem distinguir se está sendo usado o sistema de cálculo judaico ou romano. Mas será que essa argumentação é inteiramente objetiva? No caso de um autor gentio, seria de se esperar que usasse o sistema de cálculo romano e, portanto, se Lucas estava usando deliberadamente o sistema judaico, certamente teria de indicar esse fato com a qualificação **Χθι ἡμέρα** (“naquele dia”). Sem tal qualificação, seria inevitável que o leitor gentio encontrasse uma certa antítese entre **ἡ μία τῶν σαββάτων** (“primeiro dia da semana”) e **ἡ ἐπαύριον (ἡμέρα)**.²⁴⁰ Devemos concluir que Lucas se refere à noite de domingo, e não de sábado.²⁴¹

Essa reunião tinha como propósito uma refeição comunitária, a Ceia do Senhor ou as duas coisas¹A argumentação gira em torno da expressão **κλάσαι ἄρτον** (“partir o pão”): ela se refere ao ato cultuai de partir o pão ou é possível que esteja sendo usada de maneira mais ampla “como uma descrição de uma refeição comum, em termos do gesto que dá início à mesma: partir o pão”?²⁴² Em Atos 27.35, as mesmas palavras são relacionadas ao início de uma refeição comunitária de ação de

graças para Paulo, e a tripulação e passageiros exaustos. Porém, ***não se sabe ao certo se, em retrospecto, a refeição toda seria designada naturalmente pela expressão “partir o pão”*** (cf. Lc 24.30,35). Trata-se de uma expressão bastante incomum que pede uma explicação. Com referência ao contexto dessas palavras, J. Jeremias observa corretamente que “a asserção freqüente de que ‘partir o pão’ é uma expressão usada nas fontes judaicas com o significado de ‘fazer uma refeição’ é um equívoco que parece impossível de erradicar”.²⁴³ Esse equívoco é decorrente de uma confusão com a expressão judaica mais comum e apropriada para o ato de fazer uma refeição, que é “comer pão” (cf. Lc 14.1,15).

Por certo, Lucas usa a expressão “partir o pão” em Atos 2.42,46, que trata de algo mais do que o início de uma simples refeição comunitária e onde estão presentes outros elementos além daqueles que constituem a Ceia do Senhor, uma vez que em 2.46, κλῖϋντές ΧΕ ... ἄρτον (“partiam o pão”) tem como paralelo μετελάβανον τροφές (“tomavam as refeições”). Porém, a menos que essas refeições incluíssem algum tipo de lembrança da Última Ceia, na qual Jesus “partiu o pão” de maneira especial (Lc 22.19), é muito difícil explicar como essas refeições comunitárias passaram a ser conhecidas simplesmente como “partir o pão”. Numa epístola escrita mais ou menos na época do incidente em Trôade, Paulo usa “partir o pão” (1Co 10.16) para se referir especificamente ao ato cultural de partilhar do pão na Ceia do Senhor associado ao abuso da refeição cristã mais geral (1Co 11.17-22).²⁴⁴ Não é difícil imaginar que a refeição como um todo era chamada pelo nome de um dos seus elementos culturais, mas é complicado explicar o motivo de tal refeição comunitária vir a ser conhecida pelo ato relativamente trivial e ubíquo (nos meios judaicos) de partir um pão como preparativo para proferir a oração à mesa. As evidências na epístola aos coríntios oferecem esclarecimento suficiente para se compreender as passagens em Atos.

O fato de Atos 2 tratar de um período bem anterior não constitui

uma objeção real; a questão central é a intenção de Lucas e o motivo de ele escolher essa expressão. Também não é válido descartar a relação entre a Ceia do Senhor e o ato de “partir o pão” afirmando que Lucas está se referindo a um acontecimento **diário** (At 2.46); não existe qualquer dificuldade insuperável com relação a essas celebrações regulares e,²⁴⁵ de qualquer modo, não devemos supor, necessariamente, que **todos** participavam da Ceia do Senhor todos os dias, mas apenas que não havia um dia fixo para essas celebrações.

Concordamos com o que Bacchiocchi escreve com referência a Atos 2: “Ainda que, talvez, essa comunhão diária ao redor da mesa incluísse a celebração da Ceia do Senhor, dificilmente pode ser considerada uma celebração litúrgica exclusiva da Ceia”. No entanto, somos obrigados a discordar categoricamente quando ele prossegue dizendo: “A declaração equivalente, encontrada em Atos 20.7: ‘estando nós reunidos com o fim de partir o pão’, também não precisa significar mais do que ‘estando nós reunidos para fazer uma refeição juntos’”.²⁴⁶ Não é mais possível explicar a linguagem de “partir o pão” se a refeição não incluir a Ceia do Senhor.

Assim, a escolha diante de nós se reduz ao seguinte: Atos 20.7 se refere **exclusivamente** à Ceia do Senhor ou à uma refeição comunitária mais geral, na qual se celebrava a Ceia do Senhor? Tendo em vista o uso que Lucas faz de **γευσά μένος** (“e comeu”; v. 11), é mais cabível deduzirmos que se trata da primeira alternativa;²⁴⁷ porém, a importância desse detalhe é secundária para a nossa tese.

Qual a relevância da afirmação de que a reunião ocorreu no “primeiro dia da semana”? 1 De acordo com Bacchiocchi, é improvável que a referência ao

primeiro dia tenha alguma relação com aquilo que ele considera ser, posteriormente, o culto **dominical**.¹⁴⁸ A menção do primeiro dia da semana pode ser casual; pode ser atribuída ao impacto que o episódio com Eutico causou sobre Lucas, ou ainda, pode se dever ao fato de que Paulo

“devia seguir viagem” (20.7), de modo que essa inclusão ofereceria, então, uma referência cronológica adicional para descrever o desdobramento da viagem de Paulo. Tudo isso é **possível**, mas cabe observar que as referências cronológicas de Lucas nessa seção não são completas e que, portanto, a referência em 20.7 não seria particularmente proveitosa.²⁴⁹ Assim, se o episódio envolvendo Eutico marcou esse dia de modo tão vivido na memória de Lucas a ponto de o evangelista registrá-lo em seu relato, só nos resta imaginar por que ele não fala mais sobre o incidente e, de fato, por que alguns dos outros episódios marcantes nas seções com a primeira pessoa do plural não são datados com tanta precisão. Além disso, apesar de ser verdade que em outras passagens Lucas não menciona dias específicos, com exceção de festas importantes e dias de Shabbath, e que, desse modo, essa menção isolada de um outro dia pode ser “casual”, conforme Bacchiocchi (como também o é a menção às “muitas lâmpadas” no v. 8), devemos argumentar que essa não é a hipótese mais provável. Podemos estar relativamente certos de que, quando o Livro de Apocalipse foi escrito, o “primeiro dia da semana” era designado de um modo geral nessa região como “o Dia do Senhor” (apesar da argumentação de Bacchiocchi),²⁵⁰ e que esse dia incluía o culto congregacional. A fim de explicar o fenômeno do “Dia do Senhor”, para o qual não havia (a essa altura) qualquer paralelo judaico ou pagão no domingo, somos levados a conjecturar a existência de algum tipo de observância **cristã** anterior do “primeiro dia” e, também, que essa observância ocorria especialmente **à noite**. Assim, não é de surpreender que tantos estudiosos tenham considerado Atos 20.7 justamente o tipo de consciência do “primeiro dia” que esperavam encontrar. E difícil evitar a suspeita de que estão certos. Pode-se tratar de uma afirmação subjetiva e impossível de provar, mas a ligação entre “o primeiro dia da semana”, “estando nós reunidos” e “partir o pão” apresenta uma semelhança extraordinária com declarações posteriores que se referem claramente ao culto dominical. A combinação de **Συνά/εἶν**

(“se reunir”) com **καλ<Xv ἄρτον** (“partir o pão”) parece ser uma expressão comum (cf. ICo 11.20; **Did.** 14.1; Ign. **Eph.** 20.2). A coincidência é convidativa demais para ser ignorada.²⁵¹ A abordagem de Bacchiocchi mostra como as evidências são frágeis; em última análise, sua argumentação parece levar em consideração apenas aquilo que lhe interessa.

Chegamos à conclusão de que o fato de Lucas especificar o dia da semana em Atos 20.7 provavelmente não deve ser considerado apenas um comentário pessoal irrelevante. Antes, representa um estágio no desenvolvimento da consciência e da importância teológica do “primeiro dia da semana”. O modo sucinto como Lucas faz sua menção indica que ele considerava tais reuniões uma questão incontroversa e que não necessitava de maiores explicações e, com isso, podemos inferir que eram relativamente comuns e regulares.

Porém, qual estágio do desenvolvimento do culto dominical Atos 20.7 representa? Numa declaração um tanto precipitada, Behm se refere a um “banquete vespertino de **Κυριακόν δεῖπνον** [“Ceia do Senhor”, em ICo 11.20 e At 20.7] que se realizava no domingo, o **dia cristão de descanso** [ênfase minha]”. Semelhantemente, Beckwith escreve que “o fato de o Dia do Senhor cair no ‘primeiro dia da semana’ (At 20.7; ICo 16.2) é significativo”.²⁵² Porém, os fatos não oferecem base para tais afirmações extravagantes; o autor do Livro de Atos não nos diz, em momento algum, que era Dia do Senhor²⁵³ e, muito menos, um dia de descanso. Lucas se refere ao dia em questão apenas como “primeiro dia da semana”. A partir disso, podemos inferir duas coisas: (1) esse dia **ainda não** era chamado de Dia do Senhor (de outro modo, ele teria usado esse título que, posteriormente, se tomou tão comum). (2) Tendo em vista que, de um modo geral, se usava na época uma semana planetária,²⁵⁴ o fato de um autor gentio falar de uma igreja **gentia que** observava o ciclo semanal judaico (independente do Shabbath, propriamente dito) deve ser considerado totalmente intencional. Talvez o melhor seja entender que se

trata de um eco das tradições da ressurreição, que se referem repetidamente a esse dia (Mt 28.1; Mc 16.2,9; Lc 24.1; Jo 20.1,19).²⁵⁵ Se esse é o caso, o caminho que levou àquilo que posteriormente passou a ser chamado de “Dia do Senhor” foi relativamente simples.

Não podemos ir além disso e devemos resistir à qualquer tentação de usar o relato de Lucas como um paradigma para a observância do “primeiro dia”. Um número excessivo de aspectos desse relato depende da natureza extraordinária da ocasião em questão, como a última²⁵⁶ noite de Paulo com essa determinada igreja. Tudo o que podemos dizer é que, na região de Efeso, os cristãos se encontravam naquele que chamavam de “primeiro dia da semana” e que consideravam tal ocasião apropriada para realizar sua refeição comunitária, a qual girava em torno da Ceia do Senhor e que, para Lucas, era esperado que seus leitores entendessem a que ele se referia ao falar de tais reuniões.

Uma teologia dominical em desenvolvimento no período retratado em Atos

Tendo em vista a escassez de evidências diretas, não é de surpreender que nos últimos tempos tenham sido publicadas várias teorias mutuamente exclusivas sobre as origens do culto dominical. Por um lado, vemos na obra de Beckwith²⁵⁷ uma teoria relativamente tradicional. De acordo com a visão dele, o mandamento do Shabbath da antiga aliança é uma “lei da criação” eternamente válida. Cristo cumpriu o Shabbath ao trazer consigo o descanso escatológico, e também livrou o Shabbath da casuística que o cercava. Sua santificação desse dia preparou o caminho para que, logo depois da ressurreição, a igreja transferisse o Shabbath do sétimo para o primeiro dia da semana. Em sua essência, o Dia do Senhor era uma instituição apostólica existente desde a véspera da ressurreição. Seguiu-se, então, o abandono gradual da observância no sétimo dia à

medida que a igreja se separou completamente do Judaísmo e pode deixar de lado sua circunspecção.

Por outro lado, temos a tese de Bacchiocchi,²⁵⁸ segundo a qual a igreja primitiva (tanto dos judeus quanto dos gentios) observava o seu novo Shabbath cristão no sétimo dia. De acordo com essa teoria, o culto dominical só teve início depois do período do Novo Testamento e foi iniciado em Roma. Um dos motivos que levou a essa mudança foi uma onda de anti-semitismo no início do século 2^s; a idéia se consolidou quando a difusão dos cultos ao sol instituiu o domingo como primeiro dia da semana e os cristãos se apropriaram desse dia como um símbolo adequado da criação e da ressurreição.

Nossa análise até aqui nos permite fazer três observações sobre essa questão. Em primeiro lugar, apesar de Beckwith afirmar o contrário, é quase impossível crer que o domingo foi instituído na Palestina, logo depois da ressurreição, como Dia do Senhor, como convocação santa e como uma resposta cristã à lei da criação. Os argumentos contrários a essa idéia são praticamente conclusivos; cabe observar que:

1. A declaração de Beckwith de que (para os apóstolos) o culto no **sétimo** dia era apenas um aspecto cerimonial temporário do mandamento moral eternamente válido do Shabbath lança mão de uma distinção dogmática anacrônica. Quando afirma que, em decorrência disso, a obediência ao quarto mandamento pôde ser transferida para o primeiro dia sem mudar a natureza do Shabbath²⁵⁹ e que o primeiro dia da semana era igualmente apropriado para comemorar a criação, dá a impressão de se esquecer que o Shabbath do **sétimo** dia não era associado, em primeiro lugar, ao **fato** da criação como tal, mas ao **descanso** de Deus no final da criação no **sétimo** dia.

2. Quase sem exceção, os primeiros cristãos judeus guardavam **toda** a lei e eram teologicamente comprometidos com a mesma. Não existe qualquer indicação de que sentissem a liberdade interior necessária para

possibilitar uma mudança tão fundamental. Pelo contrário, esse período mostra o povo se distanciando do posicionamento de Jesus em relação à lei.²⁶⁰

3. A liberdade interior necessária viria com o ingresso dos gentios na igreja, provocando um conflito claro entre as asserções de Cristo e os conceitos dos mais apegados à lei e levando à uma nova consciência da subordinação de toda a lei a Cristo e aos seus ensinamentos. É bem possível que tenha sido durante esse período que a compreensão do relacionamento de Cristo com a lei, segundo a descrição de Lucas em seu evangelho, se tomou mais difundida; a lei só era obrigatória para os cristãos à medida que havia sido incluída nos ensinamentos de Jesus. ***Porém, uma vez que tomaram essa posição, não puderam encontrar coisa alguma nos ensinamentos de Jesus (conforme o registro de Lucas) que servisse para incentivá-los a transferir a teologia do Shabbath para outro dia.*** Na verdade, Lucas não apresenta consciência alguma de motivos teológicos para sequer guardar a instituição do Shabbath. Por um lado, Jesus havia advertido que esse dia era subordinado ao seu ministério e não devia interferir com ele. Por outro lado, o descanso que Shabbath simbolizava ainda estava por vir ou um antegozo do mesmo era experimentado ***todos os dias*** da semana (cf. At 3.20 e a teologia de jubileu de Lucas).

4. Podemos argumentar mais energicamente em favor das declarações acima apelando para a conclusão de Beckwith. Ao ser “transferida” para o domingo, a teologia do Shabbath levaria os cristãos judeus a guardar ***dois*** dias por semana. Seria ***necessário*** guardar o Shabbath do ***sétimo*** dia pelos motivos apresentados acima²⁶¹ e, ao mesmo tempo, observariam o Shabbath do ***primeiro*** dia em função de sua convicção teológica. Mas, ***qual convicção teológica teria aduzido peso suficiente para tomar necessária uma transferência do Shabbath do sétimo dia para o primeiro dia, tendo em vista as***

dificuldades práticas consideráveis que tal mudança traria? Ao que parece, tal mudança era apropriada pelo simples fato de Jesus haver ressuscitado no domingo, e não no Shabbath. Tal explicação por certo não seria adequada. Não fica inteiramente claro o que levaria o dia da ressurreição a atrair para si o culto especificado no quarto mandamento para o sétimo dia. E, caso se argumente que a igreja primitiva se sentiu suficientemente livre (em termos teológicos) para mudar o Shabbath para o primeiro dia, ***então seus membros não teriam precisado fazê-lo***, pois, nessa conjuntura, supõe-se que se sentiriam igualmente livres (em termos teológicos) para comemorar a ressurreição no Shabbath no sétimo dia. Dentro dessa hipótese, o dia exato do acontecimento observado ***não*** importava, de modo que a igreja supostamente teve liberdade de decidir em favor do que fosse mais prático. Se, porém, a ressurreição como garantia categórica do descanso futuro ***não*** podia ser comemorada de modo apropriado no Shabbath judaico pelo simples motivo de que Jesus ressuscitou num ***domingo***, então seria justificável os cristãos primitivos perguntarem por quê, afinal, o Shabbath do sétimo dia havia sido dado como sinal desse descanso vindouro.

5. Devemos perguntar por que não há evidência alguma do tumulto que um posicionamento desse tipo teria, inevitavelmente, gerado. A observância de ***dois*** dias de descanso religioso seria de importância social, religiosa e econômica suficiente para causar conturbações tanto dentro da igreja quanto fora dela. E, no entanto, não se nota sequer o mais leve burburinho. O Judaísmo atraía inúmeras críticas por observar ***um*** dia de descanso²⁶² (apesar de o dia de Saturno envolver uma certa imitação dessa prática).²⁶³ Porém, nem o mais discreto comentário é feito contra os cristãos judeus (nem por judeus e nem por gentios) em função desses ***dois*** dias. Nenhum cristão judeu precisou receber uma explicação lógica²⁶⁴ para esse Shabbath duplo, nenhum deles precisou ser encorajado a abrir mão do primeiro dia da semana e nenhum deles precisou ser aconselhado por

encontrar dificuldade em descansar do trabalho no domingo.²⁶⁵ O Livro de Atos fala em oito ocasiões do que aconteceu no Shabbath do **sétimo** dia; somente **uma vez** fala do dia que, supostamente, se tomou mais importante que o Shabbath, sendo que essa única menção se refere a uma igreja fora da Palestina e praticamente não diz coisa alguma sobre o dia em questão. A descrição que Lucas apresenta da igreja em Jerusalém fala dos apóstolos ensinando, da Ceia do Senhor, da comunhão dos bens, do culto no templo, do crescimento numérico da igreja, dos milagres ocorridos, das orações proferidas e até mesmo da alegria experimentada (2.42-47), **mas em tudo isso, não se encontra sequer uma indicação da consagração ou observância do domingo!** A fim de crermos no que Beckwith diz, devemos imaginar que as características mais controversas e distintivas da prática da igreja primitiva foram, simplesmente, deixadas de fora.

Assim, somos levados a concluir que é praticamente impossível imaginar que a observância do Shabbath no primeiro dia teve início antes do concílio de Jerusalém. Também não podemos nos ater a isso; devemos ir além e afirmar que a observância do Shabbath no primeiro dia não pode ser facilmente compreendida como um fenômeno da era²⁶⁶ ou da autoridade apostólica.

Se uma decisão apostólica houvesse sido tomada **depois** do concílio com referência a algo tão importante, não teria sido uma decisão fácil; teria, inevitavelmente, deixado suas marcas nas epístolas e em Atos.²⁶⁷ Mas, como vimos, Atos não toca nesse assunto, e o modo como Paulo trata das controvérsias relacionadas à lei torna difícil crer que o apóstolo tinha algum conhecimento de uma teologia de transferência do Shabbath.²⁶⁸

Podemos seguramente excluir a possibilidade de que tal prática foi iniciada por cristãos judeus que romperam com as sinagogas ou foram expulsos das mes- mas;²⁶⁹ os argumentos acima também valem para essa idéia. Em outras palavras, não existe motivo algum para que conflitos entre cristãos judeus e a ortodoxia judaica tenham sido as **únicas** causas para

que se colocasse de lado a observância (consolidada e, portanto, conveniente) do Shabbath no sétimo dia,²⁷⁰ em favor do descanso no **domingo**, uma prática sem qualquer paralelo no Império Romano e para a qual não havia qualquer justificativa teológica mais óbvia ou convincente. Se tais grupos houvessem sido responsáveis por essa mudança, sua influência não teria sido abrangente, uma vez que uma prática desse tipo poderia colocar em risco a missão dos judeus em outras regiões, prejudicando as relações com a liderança em Jerusalém a ponto de causar um rompimento.

E menos provável ainda que grupos gentios tenham sido responsáveis pelo início da observância do Shabbath no primeiro dia, uma vez que grande parte da igreja era constituída de cristãos judeus que guardavam o Shabbath no sétimo dia. Apesar de os cristãos gentios se verem quase totalmente livres das pressões dos grupos judaicos, não fica claro que tinham algum motivo para transferir o Shabbath para o domingo (a menos que o domingo já estivesse sendo observado antes disso de forma menos expressiva), nem que possuíam a autoconfiança teológica necessária para fazer algo do gênero e, aliás, nem mesmo a autoridade para garantir que essa prática não seria apenas a opção de uma minoria.²⁷¹

Cabe observar, ainda, que apesar de Bacchiocchi afirmar o contrário, não podemos aceitar que a vinda de Cristo renovou o compromisso teológico da igreja com o Shabbath do sétimo dia. Em certos aspectos, esse conceito pode ser mais coerente do ponto de vista teológico e intrinsecamente mais provável em termos históricos do que aquele proposto por Beckwith. No entanto, também deve ser rejeitado, pois se baseia na idéia de Bacchiocchi de que Jesus santificou o Shabbath como um memorial particularmente apropriado para sua atividade redentora, e em sua suposição de que o compromisso da igreja de Jerusalém com a lei manteve um caráter **teológico** ao longo de todo o período em discussão.²⁷²

Nossa análise nas páginas anteriores nos leva a um conceito oposto.

Em primeiro lugar, Jesus não santificou o Shabbath de maneira particular. Em segundo lugar, apesar de a comunidade de Jerusalém ser extemamente nomista, havia abandonado o nomismo como princípio **teológico**. A posição de Bacchiocchi conduz logicamente à legitimação pela igreja (judaica e gentia) não apenas do Shabbath no sétimo dia, mas de **toda a lei de Moisés**. Não apresenta critério algum que possa ter sido empregado pela igreja primitiva para tratar da lei a fim de considerar o Shabbath do sétimo dia peremptório (tanto para judeus quanto para gentios), sem dar a mesma abertura para toda a lei mosaica. Em terceiro lugar, é difícil crer que o Shabbath foi imposto aos gentios **antes** do concílio, pois nesse período o mais provável é que tenha prevalecido a atitude judaica mais comum quanto à relação dos gentios com o Shabbath. Se foi o concílio que ratificou, inicialmente, a autoridade do Shabbath cristão no sétimo dia para os gentios, essa obrigação deveria ter sido colocada no seu devido lugar (em termos teológicos), ou seja, juntamente com os decretos apostólicos. Por fim, dificilmente as passagens paulinas relevantes fazem algum sentido quando se parte do pressuposto de que Paulo considerava a observância do Shabbath no sétimo dia uma prática obrigatória para todos os cristãos.²⁷³

Outra observação a ser feita é que, apesar de aceitarmos a argumentação de Bacchiocchi de que “a liturgia e o descanso dominical foram moldados **apenas gradualmente** segundo o Shabbath judaico”,²⁷⁴ somos obrigados a discordar de sua afirmação de que o início do culto dominical, propriamente dito, deve ser situado além do horizonte do Novo Testamento, no período pós-apostólico. Logo em Atos 20.7 (e, possivelmente, em ICo 16.2), vemos o início dessa prática na separação do “primeiro dia da semana” como um dia apropriado para o culto,²⁷⁵ incluindo a Ceia do Senhor. O uso de tal nomenclatura para designar esse dia é um reflexo da tradição da ressurreição e aponta para o futuro, para um reconhecimento posterior desse dia como o “Dia do Senhor” (cf. Ap 1.10) e, em seguida, para a evolução ulterior descrita por Bacchiocchi. No

entanto, no que diz respeito ao estágio para o qual encontramos referências em Atos, não há indicação alguma de um dia de descanso e nem o domingo possui um lugar exclusivo no culto da igreja quando comparado aos outros dias da semana. Pode muito bem ter sido o ***primus inter pares*** (“primeiro dentre seus iguais” cf. At 2.46) pelo fato de comemorar o dia da ressurreição, mas não temos evidência alguma de que era algo mais do que isso.

Nela! finai!

1. Deve-se preferir o conceito tradicional de autoria. Duas objeções importantes foram levantadas contra o mesmo: (1) A descrição que Lucas apresenta de Paulo é tão diferente do verdadeiro Paulo que, dificilmente o autor de Atos foi companheiro do apóstolo e (2) seu relato da igreja demonstra a marca inconfundível do “catolicismo primitivo”. Porém, a primeira dessas objeções foi bastante exagerada: ver, dentre outras, as réplicas de K F. Bruce, “Is the Paul of Acts the Real Paul?” BJRL 58 (1975-1976): 282-305; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke* (Londres: Nelson, 1974), págs. 42-51; U. Wilckens, “Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology”, SLA, 1968: págs. 60-83. A segunda objeção desaparece quando submetida a uma análise mais minuciosa: ver H. Conzelmann, “Luke’s Place in the Development of Early Christianity”, SLA, pág. 304, e I. H. Marshall, “‘Early Catholicism’ in the New Testament”, *New Dimensions in New Testament Study*, org. R. N. Longenecker e M. C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 217-231.
2. Desde o surgimento da crítica à redação, poucos estudiosos duvidam que Lucas deve ser chamado de teólogo. Infelizmente, essa proposição muitas vezes é defendida às custas do seu título de historiador. Para detalhes sobre a discussão ainda em andamento, ver C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (Londres: Epworth, 1961); W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tübingen: Mohr, 1975); E. Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Oxford: Blackwell, 1971), págs. 901-12; I. H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970), esp. págs. 53-76.

A argumentação clássica em favor do valor de Lucas como historiador foi apresentada por W. Ramsay (ver Gasque, *A History of the Criticism*, pág. 136ss e especialmente as obras citadas na n. 2 de seu estudo), que ressaltou a exatidão das descrições históricas, políticas e geográficas de Atos e prosseguiu afirmando através de uma argumentação *a fortiori* que alguém tão minucioso quanto a detalhes que *podemos* averiguar também deve ter sido preciso nas questões mais amplas de descrição que não temos como verificar.

F. J. Foakes Jackson e K. Lake, BC, 2:484, foram os primeiros a questionar essa linha de argumentação, mas foram seguidos por H. Conzelmann, E. Haenchen e J. C. O’Neill, sendo que todos eles apontaram para a possível falácia contida na mesma. Se Lucas dependeu de fontes (quer escritas ou orais) para

escrever o Livro de Atos, então a precisão dos detalhes comprova *necessariamente* apenas o

valor histórico das fontes e não a forma como Lucas as empregou. Aliás, Haenchen deduz, a partir do seu estudo, que nos casos em que Lucas teve acesso a informações confiáveis, ele as tratou de maneira radical, ou com irresponsabilidade histórica em favor da edificação ou, mais raramente, da polêmica teológica. (*The Acts of the Apostles*); idem, “The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity”, SLA, págs. 258-278). Outros, porém, se mostram propensos a discordar. J. C. O’Neill (especialmente a segunda edição de sua obra, *The Theology of Acts in its Historical Setting* [Londres: SPCK, 1970]) considera o uso que Lucas fez de suas fontes muito mais criterioso, uma idéia com a qual concordam em estudos mais recentes, Barrett, *Luke the Historian*; C. J. Hemer, “Luke the Historian”, BJRL 60:28-51; J. Jervell, *Luke and the People of God* (Minneapolis: Augsburg, 1972); Marshall, *Luke*; e S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge: University Press, 1973), esp. págs. 255-267.

Por certo, não é possível chegar a um único veredicto capaz de abranger todo o conteúdo de Lucas de maneira uniforme. Ainda assim, quatro linhas de evidência nos convencem de que o ônus da prova cabe àqueles que questionam o relato de Lucas em algum de seus pontos: (1) A interpretação mais natural do prólogo (Lc 1.1-4) é de que Lucas se mostra preocupado com a precisão do texto que se propôs a escrever (ver Cadbury, BC, 2:504,505; Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, págs. 37-41; H. Scürmann, *Das Lukasevangelium* (Freiburg: Herder, 1969), 1:10-15; e W. C. Van Unnik, “Once More St. Luke’s Prologue”, *Neotestamentica* 7 (1973): 7-26; (2) O uso que Lucas faz da tradição sinóptica é relativamente conservador, apesar do que afirmam H. Conzelmann, *The Theology of Saint Luke* (Londres: Faber, 1960); M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (Londres: SPCK, 1974), págs. 452-471; e J. Drury, *Tradition and Design in Luke’s Gospel: A Study in Early Christian Historiography* (Londres: Darton, Longman e Todd, 1976). Contribuições importantes sobre as obras de Lucas escritas por vários autores, levantam sérios questionamentos justamente em relação aos pontos em que, de acordo com Conzelmann, Lucas alterou radicalmente o texto de Marcos. Ver, R. J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: University Press, 1975); Barrett, *Luke the Historian*; S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1969); W. Deitrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (Stuttgart: Kohlhammer, 1972); F. W. Danker, *Jesus and the New Age: According to Saint Luke* (St. Louis: Clayton, 1972); J. Dupont, em vários trabalhos, incluindo *Les Béatitudes* (Paris: Gabalda, 1969/1973); *Les tentations de Jésus au désert* (Paris: Desdée de Bronwer, 1968); E. E. Ellis em vários trabalhos: *The Gospel of Luke; Eschatology in Luke* (Filadélfia: Fortress, 1972); R. Glöckner, *Die Verkiündung des heils beim Evangelisten Lukas* (Mains: Matthias Grinwald, 1975); W. G. Kiimmel, “Luc en accusation dans la théologie contemporaine”, *LEvangile de Luc*, org. F. Neirynck (Gembloux: Duculot, 1973), págs. 93-109; P. S. Minear, “Luke’s Use of the Birth Stories”, SLA, págs. 111-130; F. Neirynck, “La Matière marcienne dans LEvangile de Luc”, *LEvangile de Luc*, págs. 159-223; T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas* (Cambridge: University Press, 1971); G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (Cambridge: University Press, 1974); G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen* (Paris: Desdée de Brouwer, 1965); W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Cambridge: University Press, 1968); e J. Zmijewski, *Die Eschatologien des Lukasevangeliums* (Bonn: Peter Hanstein, 1972). O comentário recente e ponderoso de I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (Exeter: Paternoster, 1978), dá forte ênfase ao cuidado com que Lucas trata dessas tradições. (3) Mesmo levando seriamente em consideração a advertência de Foakes Jackson e Lake, ainda assim é fato que a “exatidão” de Lucas não é superficial (cf. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* [Oxford: Clarendon, 1963], caps. 3, 4, 5, 7 e 8). De acordo com a argumentação de Ramsay, quase sempre que é

possível testar a precisão de Lucas de modo objetivo ele se mostra digno do título de historiador. Não se pode dizer o mesmo do paralelo literário de Foakes Jackson e Lake: o autor de *Margaret Catchpole* se traiu com frequência.

3. Esse relato exclui a leitura do famoso dito ágrafo no Códex Bezae em Lucas 6.5 e, mesmo que este seja de caráter dominical (conforme argumenta J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* [Londres: SPCK, 1957], pág. 49ss; ver, porém, a crítica enérgica de Schürmann, *Lukasevangelium*, 1:304, n. 29), dificilmente é da autoria de Lucas.
4. Neste caso, a expressão grega é ἡ μία τοῦν σαββάων (“no primeiro dia da semana”).
5. H. Conzelmann, “Zur Lukasanalyse”, *ZThK* 49 (1952): 19.
6. Ver especialmente R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Frankfurt: Herder, 1976), 1:100-107; W Lane, *The Gospel of Mark* (Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1974), pág. 63ss.
7. A única interposição é o relato do chamado dos discípulos escolhidos para auxiliar na proclamação.
8. O termo “redação” é definido como a preparação de um documento para publicação; a redução à forma literária; revisão ou reorganização. Adquiriu um significado técnico desde que foi usado por W Marxsen, *Monatsschrift für Pastoraltheologie* (1954): 254, em sua discussão sobre a obra de H. Conzelmann sobre Lucas. A crítica à redação é o estudo da natureza e propósito dos autores dos evangelhos conforme revelados em sua seleção, organização e revisão das fontes escritas e orais. No caso dos estudos referentes a Marcos, em que não temos acesso direto a nenhuma das fontes do autor, a crítica à redação se concentra principalmente na estrutura que Marcos conferiu às tradições e depende, em grande parte, na análise da crítica à forma das perícopes individuais para esclarecer o modo como Marcos revisou a tradição oral: ver]. Rohde, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (Londres: SCM, 1968), págs. 113-152. E. Haenchen, *Der Wegjesu* (Berlim: Töpelmann, 1966), pág. 24, sugeriu que, pelo fato da crítica à forma haver demonstrado uma tendência de subestimar o papel criativo dos evangelistas ao tratarem de suas tradições, devemos usar, em vez disso, o termo “crítica à composição”, mas sua sugestão não foi seguida (cf. comentário de S. S. Smalley em *New Testament Interpretation*, org. 1. H. Marshall [Exeter: Paternoster, 1977], 181,182). .
9. Devo uma parte considerável do conteúdo subsequente a Lane, *The Gospel of Mark*, págs. 63-127.
10. De acordo com Lane, *The Gospel of Mark*, ao se referir a essa passagem; nesse ponto, se baseia fortemente em U. Mauser, *Christ in the Wilderness: The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition* (Londres: SCM, 1963).
11. Lane, *The Gospel of Mark*, considera-se que na resposta de Jesus a Pedro em 1.38 fica implícito que permanecer em Cafarnaum para curar os enfermos desse local não seria mais a verdadeira pregação do reino. A indiferença da fé reduz os milagres de Jesus ao nível de mágica beneficente. As evidências apresentadas para essa afirmação não são de todo convincentes.
12. Marcos 4.1-20; para o título, ver C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark* (Cambridge: University Press, 1966), pág. 148.
13. Ver os comentários de L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (Londres: Black, 1970), pág. 5.
14. Para a questão da autonomia do material de Lucas em relação aos textos de Marcos, ver Schramm, *Der Markus-Stoff*, pág. 37, n. 2; Schürmann, *Lukasevangelium*, 1:191-200 (contrastar, porém, com, p.ex., R. C. Tannehill, “The Mission of Jesus According to Luke IV. 16-30” em *Jesus in Nazareth*, org. W. Eltester (Berlim: de Gruyter, 1972), pág. 51ss. H. Schürmann, “Der ‘Bericht von Anfang’ Ein Rekonstruktionsversuch auf Grund von Lk 4.14-16”, *SE* 2:242-258 e *idem*, “Zur Traditionsgeschichte der Nazareth-Perikope Lk 4.16- 30” *Melanges Bibliques*, org. A. Descamps e A. de Halleux (Gembloux: Cuculot, 1970),

págs. 187-205, argumentou que esta seção pertencia a um “relato dos primórdios” mais amplo (*Berich vom Anfang*) que dava início a Q. J. Delobel, “La rédaction de Lc IV.14-16a et le ‘Bericht vom Anfang’”, *EEvangile de Luc*, págs. 203-223, porém, mostrou que em Lucas 14.14-16a, Lucas reescreveu o texto de Marcos, destruindo, desse modo, a unidade do “relato dos primórdios” proposto por Schürmann. Além disso, G. N. Stanton, “On the Christology of Q”, *Christ and Spirit in the New Testament*, org. B. Lindars e S. S. Smalley (Cambridge: University Press, 1973), págs. 33,34, ressalta que se Q contivesse a parte principal do texto de Lucas 4.16-30 no início de sua seqüência, a perícopes de Lucas 7, que inclui a resposta indireta e enigmática de Jesus à pergunta de João Batista, seria extremamente difícil de explicar. A origem Q de Lucas 4.16ss num “relato dos primórdios” é, portanto, pouco provável; porém, o argumento de Schürmann de que o material é de um período anterior a Lucas ainda é válido.

Trata-se de uma passagem claramente programática para Lucas (cf. L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* [Missoula: Scholars Press, 1977], pág. 91, eos autores citados por ele), que se opõe até à sua própria visão da cronologia do ministério de Jesus (4.23) a fim de colocar esta cena no início de seu relato sobre a vida e os ensinamentos públicos de Jesus.

15. Ver especialmente: J. A. Fitzmeyer, “Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11”, *JBL* 86 (1967): 25-41; F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition* (Cambridge: University Press, 1976), págs. 61-82; M. de Jonge e A. van der Woude, “11Q Melchizedek and the New Testament”, *NTS* 12 (1965-1966): 301-326; M. Miller, “The Function of Isaiah 61.1,2 in 11Q Melchizedek”, *JBL* 88 (1969): 467-469; A. Strobel, “Die Ausnufung des Jubeljahres in der Nazareth-Predigt Jesu: zur apokalyptischen Tradition Lk 4.16- 30”, *Jesus in Nazareth* (como na n.14): págs. 38-50; J. A. Sanders, “From Isaiah 61 to Luke 4”, *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cult*, org. J. Neusner (Leiden: Brill, 1975), 1:75-106, e M. M. B. Turner, “Jesus and the Spirit in Lucan Perspective” (Tyndale Lecture for Winter 1977/8, publicado em *TB* 32 [1981]: 3-42).
16. Comparar Marshall, *The Gospel of Luke*, pág. 210.
17. R. Pesch, “La rédaction lucanienne du logion des pêcheurs d’homme (Lc., V, 10c)”, *EEvangile de Luc* (como na n. 2): 225-244, acredita que essa perícopes é uma forma reescrita de Marcos 1.17,18 e uma história de pesca miraculosa anterior a Lucas. A influência do conteúdo de Marcos e de algumas outras tradições anteriores a Lucas é afirmada pela maioria dos estudiosos: cf., em particular, Schürmann, *Lukasevangelium*, págs. 264-274 e Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas*, págs. 37-40. Com referência às questões envolvidas, ver a introdução crítica de Marshall (como na n. 16), págs. 199-201; para uma bibliografia mais completa dessa perícopes difícil, ver G. Wagner, *Bibliographical Aids No. 5: An Exegetical Bibliography on the Gospel of Luke* (Rüschlikon-Zürich: Baptist Theological Seminary, 1974).
18. Ver Glöckner, *Die Verkündigung des Heils*, pág. 148ss; W. Deitrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (Stuttgart: Köhlerhammer, 1972), pág. 57.
19. Uma palavra usada em excesso, à qual são atribuídas nuances variadas por diversos autores; ver, particularmente I. H. Marshall, “Slipery Words: 1 - Eschatology”, *ExpT* 89 (1977-1978): 264-268. A meu ver, um acontecimento ou experiência pode ser considerado escatológico quando se encontra intimamente ligado em termos de *qualidade interior* (porém, não necessariamente em termos cronológicos) aos acontecimentos decisivos do fim dos tempos. A aceitação da proclamação de Jesus envolve o ser humano numa experiência do reino de Deus que será consumado na segunda vinda de Cristo.
20. Banks, *Jesus and the Law*, pág. 91; Marshall, *Gospel of Luke*, pág. 181. Ver, por outro lado, W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlim: Evangelische Verlagsanstalt, 1961), pág. 120; K. H. Rengstorff, *Das Evangelium nach Lukas* (Cambridge: Vandenhoeck und Ruprecht,

1969), pág. 67.

21. S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity* (Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1977), pág. 21.
22. A Halaká (Sota 5.3; Erub. 4.3) permitia que se percorresse distâncias de apenas seis estádios no Shabbath. Foi isso que impediu as multidões de se reunirem antes da noite de sábado em Marcos 1.32 e, a menos que suponhamos que Jesus estava pregando dentro de um raio de oitocentos metros da prisão de João Batista, a mesma consideração também deve ter impedido os discípulos deste último de irem até Jesus num Shabbath e depois voltarem ao seu mestre.
23. Ver as obras citadas na n. 15, acima. É praticamente certo que, para o Jesus histórico, o seu próprio ministério era um cumprimento de Isaías 61, num sentido cósmico e escatológico: ver J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Londres: SCM, 1977), pág. 53ss.
24. O σήμερον “hoje” da bênção messiânica (cf. Fuchs, TDNT 7:273,274) não deve ser associado ao dia da semana correspondente ao Shabbath e nem a qualquer outro dia da semana; antes, inclui todos os dias (cf. 3.22 e 23.43, sobre os quais ver Ellis, *Gospel of Luke*, pág. 268). Para uma discussão mais completa sobre a possibilidade dos cristãos primitivos considerarem um dia literal de descanso particularmente apropriado, ver o ensaio final de A. T. Lincoln nesta obra.
25. Como também Schürmann, *Das Lukasevangelium*, pág. 246, n. 175.
26. Ver Marshall, *Gospel of Luke*, pág. 191.
27. Ver, porém, a contribuição de D. A. Carson nesta obra.
28. Marshall, *Gospel*, pág. 228; cf. T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas*, págs. 111,112. Há um acréscimo interessante de ψόχοντες ἰοῦίς χερσίν (“debulhando-as com as mãos”, lc), que reflete o conhecimento de que tal ato seria considerado proibido nos meios fariseus (cf. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, págs. 302,303). Também há uma alteração no sentido de que os fariseus dirigem sua pergunta aos discípulos (e não a Jesus, v. 2) e que Jesus intervém para protegê-los. Alguns manuscritos importantes incluem o termo δευτεροπρώτω (“segundo primeiro”: A C D Θ fl3 pm), mas não se trata de um fato relevante para o assunto em questão. Para uma discussão sobre isso, ver H. Schürmann, *Lukasevangelium*, pág. 302; Marshall, *Gospel*, pág. 230, e as obras citadas por eles.
29. Para um relato completo, ver F. Neirynck, “Jesus and the Sabbath: Some Observations on Mk 11.27” *Jésus aux origines de la christologie*, org. J. Dupont (Gembloux: Duculot, 1975), pág. 233ss.
30. Ibid., págs. 235,236 e 233, n. 12; H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition* (Witten: Luther-Verlag, 1973), págs. 116,117.
31. Assim como F. Neirynck, ibid., págs. 245-254; Hübner, *Gesetz*, pág. 135, e Banks, *Jesus and the Law*, págs. 118,122. Contrastar com E. Lohse, TDNT, 7:22, e E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (Londres: SCM, 1964), págs. 101,102.
32. R. T. Beckwith e W. Stott, *This is the Day: The Biblical Doctrine of the Christian Sunday* (Londres: Marshall, Morgan e Scott, 1978), págs. 11,12.
33. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 59,60.
34. Ver D. A. Carson, acima. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 56,57, também rejeita a idéia de que Marcos 2.27 é uma extensão deliberada da lei do Shabbath além de Israel, de modo a incluir os gentios (cf., porém, Banks, *Jesus and the Law*, pág. 119, η. 1).
35. Conforme Marshall, *Gospel*, pág. 232.
36. Cf. Banks, *Jesus and the Law*, pág. 120.
37. Não há dúvidas que, ao fazê-lo, Davi transgrediu a lei, algo que estava claro para os evangelistas; ele fez o que “não... era lícito” (Lc 6.4), apesar do que afirma Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, págs. 124-126.

38. Ver esp. R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (Londres: Tyndale Press, 1971), pág. 46.
39. Quaisquer afirmações que se possam fazer em favor da possibilidade do uso “não titular” de “Filho do Homem”, nessas palavras atribuídas a Cristo pela tradição pré-sinótica (ver, porém, C. Colpe, TDNT 8:452, para uma crítica dessas idéias) fica bastante claro que, para Lucas, se tratava de um título.
40. Ver, porém, D. A. Carson, acima. W. Rordorf, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church* (Londres: SCM, 1968), pág. 63, mantém a idéia de que a observação não é meramente irrelevante, mas incorreta.
41. Como afirma, corretamente, Banks, *Jesus and the Law*, págs. 115,116.
42. Schürmann, *Lukasevangelium*, pág. 305.
43. Para uma crítica severa a essa idéia amplamente aceita, ver Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, cap. 2 e, com freqüência, em seu livro.
44. Schürmann, *Lukasevangelium*, pág. 306.
45. Rordorf, *Sunday*, pág. 66.
46. Ver Carson, pág. 90.
47. Apesar do que afirma Schürmann, *Lukasevangelium*, pág. 306.
48. F. Godet, *A Commentary on the Gospel of Saint Luke* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1870), 1:292.
49. A única condição sob a qual a Flalaká permitia prestar socorro que implicava em trabalhar no Shabbath (cf. Yoma 8.6).
50. Fl. Schürmann, *Lukasevangelium*, pág. 308.
51. Contrastar com Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 32-35; H. Schürmann, *Lukasevangelium*, págs. 306-310.
52. Semelhante a J. M. Creed, *The Gospel According to Saint Luke* (Londres: Macmillan, 1930), pág. 292, e Marshall, *Gospel*, págs. 878,879; contrastar com W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, pág. 436, que considera os versículos 50, 51a, 53b e 54-57 material não pertencente a Marcos e anterior a Lucas.
53. Cf. Creed, *Saint Luke*, pág. 292; F. Danker, *Jesus and the New Age*, pág. 243.
54. Cf. Danker, *Jesus and the New Age*, pág. 243.
55. De acordo, especialmente, com V. Taylor, *The Passion Narrative of Saint Luke: A Critical and Historical Investigation* (Cambridge: University Press, 1972), págs. 103-106.
56. Ver, p.ex., F. Godet, *Saint Luke*, 2:343; Danker, *Jesus and the New Age*, pág. 244; A. R. C. Leaney, *A Commentary on the Gospel According to Saint Luke* (Londres: Black, 1966), pág. 288 e, possivelmente, Marshall, *Gospel*, pág. 883.
57. Cf. *Shab.* 23.5: “Podem preparar (no Shabbath ou em dia de festa), todo o necessário para o falecido, ungi-lo e lavá-lo, desde que não movam qualquer parte do mesmo.” Ver J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (Londres: SCM, 1976), págs. 76,77.
58. “Descansaram no Shabbath... mas no primeiro dia da semana... se dirigiram...”
59. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 90, n. 1.
60. Para detalhes sobre esse uso, ver, p.ex., A. Plummer, *The Gospel According to Saint Luke* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1896), pág. 417.
61. Por exemplo, G. B. Caird, *The Gospel of Saint Luke* (Harmondsworth: Pelican, 1963), pág. 170; Danker, *Jesus and the New Age*, pág. 158; Ellis, *The Gospel of Luke*, págs. 185,186; Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, pág. 278; Marshall, *Gospel*, págs. 508,509,556,557; Rengstorff, *Das Evangelium nach Lukas*, pág. 170.
62. Não é fácil determinar os limites exatos do mesmo: ver os comentários sobre essa questão.
63. Ver M. Flengel, TDNT 9:53, e Marshall, *Gospel*, págs. 556-559 e 577,578, em oposição às afirmações de R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Blackwell, 1963), págs. 12,62; Lohse, TDNT 7:25,26; e J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus* (Gottingen:

- Vandenhoeck und Ruprecht, 1970), pág. 67.
64. W. Schrage, TDNT, 7:831.
 65. Como afirma I. de la Potterie, “Le titre KYPIOΣ dans l’Evangile de Luc”, *Mélagnes Bibliques*, pág. 134.
 66. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, pág. 280. Banks, *Jesus and the Law*, págs. 121,130; Caird, *Saint Luke*, pág. 170; Ellis, *the Gospel of Luke*, pág. 185; P. K. Jewett, *The Lord’s Day: A Theological Guide to the Christian Day of Worship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pág. 42; Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 35-38 e, usando a argumentação de Grundmann, I. H. Marshall, *Gospel*, pág. 559, adotam essa mesma posição.
 67. Roloff, *Das Kerygma*, pág. 67, argumenta que, na verdade, os fariseus não seriam tão liberais; ver, porém, os argumentos contrários em Marshall, *Gospel*, págs. 558,559. Em Qumran (CD 11:5-7) era permitido apascentar animais no Shabbath, desde que não tivessem de ser tangidos: ver L. H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran* (Leiden: Brill, 1975), págs. 111-113.
 68. Banks, *Jesus and the Law*, pág. 130, provavelmente está correto ao afirmar que se trata aqui de uma outra argumentação *qal wahomer*, fazendo uma comparação entre as poucas horas de incômodo sofridas pelo animal e os dezoito anos de desconforto sofridos pela mulher. Ver também Carson, acima.
 69. Caird, *Saint Luke*, pág. 171. Pode-se dizer o mesmo de Grundmann.
 70. Ver C. E. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: University Press, 1963), pág. 166.
 71. De acordo com H. Schiirmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf: Patmos, 1968), pág. 213.
 72. Um aspecto importante é a diferença de contextos: Mateus incluiu as palavras paralelas dentro de um contexto bastante diverso. Ver também Hübner, *Gesetz*, págs. 137,138.
 73. Cf. Marshall, *Gospel*, págs. 31,245, etc.
 74. Ver, especialmente, a discussão em Ellis, *The Gospel of Luke*, págs. 192,193, e Marshall, *Gospel*, págs. 562,578.
 75. Ver este texto em B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: United Bible Societies, 1971), pág. 164; Banks, *Jesus and the Law*, pág. 128; E. Schweizer, TDNT, 8:364, n. 209, e Marshall, *Gospel*, pág. 579. Em Qumran, ajudariam o menino, mas deixariam o boi (cf. Schiffmann, *The Halakhah at Qumran*, págs. 121ss,125ss (em CD 11:13,14 e 11:16,17, respectivamente).
 76. Para uma discussão sobre Jesus e a lei no contexto mais amplo da tradição do evangelho como um todo, ver o capítulo de Carson neste estudo e, especialmente, as seguintes obras: Banks, *Jesus and the Law*; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972); Hübner, *Das Gesetz in der syrtwptischen Tradition*; J. P. Meier, *Law and History in Matthew’s Gospel* (Roma: Biblical Institute Press, 1976); S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* (Leiden: Brill, 1975).
 77. Como afirma J. Jervell, *Luke and the People of God*, pág. 138.
 78. Apesar das asserções de Conzelmann, *Theology*, págs. 107,122, o qual afirma que Lucas eliminou de tal modo o elemento escatológico de seu material que somente a imagem do reino se encontra presente no ministério de Jesus, e não o reino propriamente dito. Quase todos os estudiosos posteriores discordaram: H.W. Bartsch, *Wachet aber zu jeder Zeit* (Hamburg: Reich, 1963); Ellis, *Eschatology in Luke*; E. Franklin, *Christ the Lord* (Londres: SPCK, 1975), págs. 9-45; Kümmel, “Luc en accusation”; G. Lohfink, *Die Him-melfahrt Jesu* (Munique: Kösel, 1971), págs. 255,256; O. Merk, “Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften”, *Jesus und Paulus*, org. E. E. Ellis e E. Grässer (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1973), págs. 201-220.

79. Como os rabinos esperavam que ocorresse na manifestação do Messias: *B.Sanh.* 97b; sobre o qual ver R. N. Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty* (Nova York: Harper, 1964), pág. 131.
80. W. Wink, *John the Baptist*, pág. 45, se refere, corretamente, ao desejo de Lucas de “atribuir a Jesus Cristo todos os títulos honorários”.
81. Para a relevância dessa imagem no pensamento contemporâneo, ver J. Coppens, *Le Messianisme etsa reléve prophétique* (Gembloux: Duculot, 1974), págs. 172-180; R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Londres: Lutterworth, 1965), págs. 46-53; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (Londres: Lutterworth, 1959), págs. 352-406; W. A. Meeks, *The Prophet King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (Leiden: Brill, 1967); F. Schneider, *Jesus der Prophet* (Friburgo: Universitätsverlag, 1973), págs. 27ss, 89-100; H. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (Filadélfia: SBL, 1957), caps. 2,3.
Quanto à relevância para Lucas, ver Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften*, seção 14. Lucas identifica Jesus especificamente com o “profeta semelhante a Moisés” em Atos 3 e Atos 7, o que constitui uma etapa crítica de sua edesiologia (como afirma Lohfin, *Die Sammlung Israels: Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, (Munique, Kösel, 1975), caps. 2 e 3 e Jervell, *Luke*, págs. 41-74. Também há vestígios redacionais dessa cristologia no próprio Evangelho de Lucas, especialmente em 9.29,31,34s; 7.11-35; 24.19 (cf. At 7.22). Além disso, é provável que Lucas considerasse Isaías 11 uma referência ao profeta messiânico (na opinião de Marshall, *Luke*, págs. 124-128; Hahn, *The Titles of Jesus*, págs. 380,381; Grundmann, pág. 121 e G. W. H. Lampe, “The Holy Spirit in the Writings of Saint Luke”, *Studies in the Gospels*; org. D. E. Nineham [Oxford: Blackwell, 1955]. pág. 177).
82. Ver Banks, *Jesus and the Law*, *passim*; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: University Press, 1977), caps. 1 e 37”.
83. Cf. W. Gutbrod, TDNT, 4:1060; L. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, págs. 31,32.
84. Jervell, *Luke*, págs. 133-151 seu ponto de vista será discutido abaixo em detalhes), Banks, *Jesus and the Law*, págs. 172,246ss.
85. A relação entre esta história e a de Marcos 12.28-34 é controversa: ver Banks, *Jesus and the Law*, pág. 164, que usa de cautela para sugerir que Lucas relata um acontecimento diferente daquele de Marcos, citando, ao mesmo tempo, autores que escolhem outras opções, e Marshall, *Gospel*, págs. 440,441 que (hesitantemente) adota a posição de H. Schürmann, *Untersuchungen*, pág. 280, n. 15, segundo a qual a história é derivada de Q (e, como Banks, que se refere a um episódio diferente daquele retratado no relato de Marcos). Sem dúvida, tal acontecimento devia ser comum no ministério de Jesus; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (Londres: SCM, 1949), págs. 259,260; e outros.
86. Jervell, *Luke*, afirma que em Lucas Atos, a lei como um todo continua sendo válida para os cristãos judeus e, desse modo, Lucas não pode retratar Jesus apresentando um resumo da lei. Assim, Lucas 10.25 alterou Marcos 12.28 - passando de *ποια ἐστὶν ἐντολή πρώτη πάντων*, “Qual mandamento é o principal de todos os mandamentos?”, para os termos mais neutros *τι ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω* “Que farei para herdar a vida eterna?”. Porém, mesmo supondo que Lucas depende de Marcos nessa passagem, a premissa central de Jervell é equivocada: “quer no Judaísmo palestino ou helenista, o destaque dado a esses dois mandamentos não anulava o princípio da equivalência dos mandamentos, de acordo com o qual... do ponto de vista da obediência, todos se encontravam no mesmo nível” (Banks, *Jesus and the Law*, págs. 170,171; e ver *B.Ab.* 2.1b; *B.Shab.* 31a). Cabe ressaltar, ainda, que não fica claro como a “reformulação de Lucas” pode evitar a suposta dificuldade: o que segue é, de fato, um resumo da lei e, uma vez que Lucas pelo menos leu Marcos 12.28, devia estar ciente desse fato.
87. Ver Marshall, *Gospel*, pág. 207.

88. De acordo com Schürmann, *Lukasevangelium*, pág. 277 e Banks, *Jesus and the Law*, págs. 103,104; e apesar do que afirma J. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (Londres: Marshall, Morgan e Scott, 1950), pág. 186; e L. Morris, *Luke* (Londres: IVfi 1974), pág. 115.
89. Como também M. Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberrichls Lk 9.51-10.24* (Roma: Biblical Institute Press, 1974), cap. 4.
90. A estrutura que fica implícita nesse caso é muito mais próxima daquela de Ellis, *Luke*, pág. 34, do que daquela de Marshall, *Gospel*, págs. 402,403,439ss, que separa 9.51-10.24 de 10.25-11.13. Mas até mesmo para Marshall há uma certa concordância temática entre as seções.
91. Ellis, *Luke*, pág. 160.
92. Também Banks, *Jesus and the Law*, pág. 179.
93. Tanto a história da tradição quanto a interpretação de 16.16ss são extremamente controversas. A nosso ver, é provável que: (1) esse dito reflita afirmações autênticas de Jesus (ver N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [Londres: SCM, 1967], pág. 74ss) e que se encontre mais bem preservado nas palavras escolhidas por Mateus, mas que seja corretamente interpretado por Lucas (cf. Marshall, *Gospel*, pág. 629). (2) É bem possível que Lucas tenha encontrado essas palavras atribuídas a Jesus em Q, apesar do que afirmam E. Bammel, "Is Luke 16.16 of Baptist Provenience?" *HTR* 51 (1958): 101ss, e outros. (3) A passagem de 16.16¹⁸ provavelmente constituía uma unidade em Q: Lucas não foi o primeiro a juntar o versículo 18 com 16,17, pois o primeiro parece não se encaixar com o tema redacional desse ponto (de acordo com Marshall, *Gospel*, págs. 626,627) - a menos que, talvez, como Danker, *Jesus and the New Age*, consideremos o versículo 18 uma rejeição agressiva do modo como os fariseus lidavam com a lei. (4) O versículo 16a não exclui João Batista claramente da nova era (apesar do que afirma Conzelmann, *Theology*, pág. 16ss) como também não o exclui categoricamente da antiga era (contrastar com Wink, *John the Baptist*, pág. 51 ss); João é uma ponte entre as duas eras. (5) O termo βιάζεται ("se esforça por entrar") em 16b apresenta uma forma intermediária e deve ser entendido com um sentido positivo. Para uma discussão devidamente documentada, ver, p.ex., Marshall, *Gospel*, pág. 629, o qual ressalta corretamente que o uso de εἰς ("para dentro") junto com o verbo, provavelmente exclui qualquer intenção hostil (contrastar com F. W. Danker, "Luke 16.16 - an Opposition Logion?" *JBL* 77 [1958]: 235), ou a idéia de adversários atacando o reino (contrastar com Ellis, *Luke*, págs. 203,204).
94. Essa questão é tratada de maneira particularmente adequada por Marshall, *Gospel*, págs. 613,614. En^o quanto Mateus 11.13 se preocupa, acima de tudo, com o aspecto profético da lei, esse não é o caso de Lucas nessa passagem. Sua ênfase é sobre o fato de o ensinamento ético da lei ser confirmado pelo ministério de Jesus. Seu contexto exclui a possibilidade da exegese de Ellis, *Luke*, págs. 203,204: "Uma vez que o reino de Deus é o cumprimento da lei, não há hostilidade que possa prevalecer contra ele." G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas* (Gütersloh: Mohr, 1977), págs. 336-338, também considera 16.14-18 uma unidade, contrastando, desse modo, os versículos 16-18 com a ganância dos fariseus e enfatizando que a lei continua em vigor.
95. Cf. Banks, *Jesus and the Law*, págs. 240,241■
96. Entre outros, ver especialmente Conzelmann, *Theology*, págs. 240,241; Hübner, *Das Gesetz*, págs. 28-31; e W. G. Kümmel, "Das Gesetz und die Prophets gehen bis Johannes'-Lukas 16.16 im Zusammenhag der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschirfteri', *Verborum Veritas*, org. O Bocher e K. Haacker (Wuppertal: Brockhaus, 1970), págs. 89-102.
97. Banks, *Jesus and the Law*, pág. 159.
98. *Ibid.*, pág. 243.
99. Ver 103,104 acima; e Banks, *Jesus and the Law*, pág. 248; contrastar com Hübner, *Das Gesetz*, pág. 211.

100. O fato de Jesus se relacionar livremente com o povo da terra (עַמ־הָאָרֶץ) sugere ainda que, para ele, sua missão transcendia, ou mesmo abolia, as leis de pureza ritual; no entanto, trata-se de um problema complexo: ver esp. A. Oppenheimer, *The 'Am Ha-Aretz* (Leiden: Brill, 1977), págs. 51-63, 83-96, 218ss. É provável que Jesus esteja rejeitando em princípio a Halaká e não a Torá.
101. Como Conzelmann, *Theology*, pág. 132ss, observa tão corretamente. Mas pode ser que esteja equivocado em crer que Lucas foi inovador com esse respeito: ver a crítica a ele sobre esse ponto, feita por Marshall, *Gospel*, págs. 752-784; A. L. Moore, *the Parousia Hope in the New Testament* (Leiden: Brill, 1966), pág. 86ss, e principalmente, por J. Zmijewski, *Die Eschatologiereden des Lukasevangeliums*, ao longo de toda a segunda parte.
102. Trata-se de algo observado de um modo geral, porém talvez exagerado, por Hübner, *Das Gesetz*, págs. 207-211. Cf. críticas severas apresentadas por M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh: Mohr, 1969), págs. 208, 209 e passim.
103. O tema continua a ser desenvolvido em Atos 3.25 e 13.32,33, apesar desses termos não serem usados para gentios. Cf. N. Dahl, "The Story of Abraham in Luke-Acts", *SLA*, págs. 139-158.
- 104 ■ Ver R. J. Banks, "Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matt. 5:17-20", *JBL* 93 (1972): 23-33.
105. Conforme Banks, *Jesus*, págs. 240, 241.
106. *Ibid.*, pág. 243.
107. *Ibid.*, pág. 242ss.
108. Os autores conservadores evangélicos mostram-se particularmente propensos a cometer esse equívoco; p.ex., R. T. Beckwith, *This is the Day*, pág. 26ss; mas, cf. também K. Berger, *Die Gesetzesauslegung*, pág. 17ss, cujo posicionamento é rejeitado, com efeito, por M. Hengel, *The Son of God* (Londres: SCM, 1976), pág. 67, n. 123. Ver também Banks, *Jesus and the Law*, págs. 109, 242; E. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter: Paternoster, 1977), págs. 192, 193; e E. R. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Londres: SCM, 1977), págs. 112, 114; *idem*, "On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism", *Donum Gentilicium*, org. E. Bammel, C. K. Barret e W. D. Davies (Oxford: University Press, 1978), pág. 125.
109. Ver Banks, *Jesus and the Law*, págs. 65-85; *idem*, "The Eschatological Role of the Law in Pre- and PostChristian Thought", *Reconciliation and Hope*, org. R. J. Banks (Exeter: Paternoster, 1974), págs. 173-185, e P. Schafer, "Die Torah der messianischen Zeit", *ZNW* 65 (1974): 27-42.
110. Banks, *Jesus and the Law*, págs. 245, 255.
111. Ver esp. E. E. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, págs. 240, 241, 269, contrastando com 372, 373, 389-902.
112. Os argumentos que favorecem uma versão mais longa do texto de Lucas 22.17ss são apresentados de maneira convincente por J. Jeremias, *Eucharistic Words*, págs. 138-158; Schürmann, "Lk 22.19b, 20 als ursprüngliche Textüberlieferung", *Bib* 32 (1951): 336-392, 522-541; *idem*, *Der Einsetzungsbericht Lk 22.19, 20* (Münster: Aschendorffsche Verlag, 1955), passim; e cf. Voss, *Die Christologie der Lukanischen Schriften*, 101ss. A argumentação mais sólida para o caso contrário é apresentada por M. Rese, "Zur Problematik von Kurz- und Langtext in Luk 22.17ff.", *NTS* 22 (1976): 15-32. Rese apresenta dois pontos essenciais: (1) É impossível explicar adequadamente como um texto inicialmente mais longo ficou mais curto e (2) Lucas não atribui relevância expiatória à cruz em outras passagens, de modo que o acréscimo desse texto extenso é feito pelo evangelista. O segundo ponto se baseia numa interpretação distorcida, segundo a qual esse texto longo não diz coisa alguma sobre uma morte expiatória, mas apenas sobre uma morte redentora, a qual determina uma nova aliança. Sem dúvida, Lucas considera a morte de Jesus como sendo redentora; ver mais detalhes na n.

- 114, abaixo. A objeção final de Rese também é de validade questionável, tendo em vista o apoio extraordinário que o texto mais longo recebe. E praticamente tão difícil explicar a remoção desse longo texto de alguns manuscritos quanto justificar a ausência total de uma teologia acerca da morte de Jesus numa obra que se esforçou de tal modo para mostrar que ela era necessária e que havia sido profetizada constantemente no Antigo Testamento.
113. Essa idéia é defendida por, p.ex., Banks, *Jesus and the Law*, págs. 172,246ss, e K. Lake, BC 5:217.
114. Em oposição (entre outros) a J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres: SCM, 1977), pág. 18, de acordo com o qual é provável que Lucas não possua uma teologia da cruz; ver especialmente A. George, “Le sens de la mort de Jésus pour Luc”, RB 80 (1973): 186217, R. Glöckner, *Die Verkündigung des Heils*, págs. 155195; E Schütz, *Der leidende Christus* (Stuttgart: Kohlhammer, 1969), págs. 93,94, e G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften*, seção 7.
115. NIDNTT 1:369. Sanders faz uma declaração semelhante, *Paul*, págs. 236,237, com respeito à tradição rabínica.
116. NIDNTT 1:369.
117. Cf. J. Behm, TDNT 2:132; W. Foerster, TDNT 7: 990,991.
118. Ver J. Jeremias, *New Testament Theology* (Londres: SCM, 1971). 1: capítulos 46; idem, *The Sermon on the Mount* (Londres: Athlone Press, 1961), págs. 2433.
119. Quanto a esta possibilidade, ver Sanders, *Paul*, págs. 236,237.
120. Cf., especialmente, o testemunho do quarto Evangelho. Banks, *Jesus and the Law*, pág. 254, relaciona o conteúdo legal de Lucas e a maneira como ele trata desse assunto com os temas da nova aliança e da morte de Cristo.
121. F. Overbeck, “Über der Verhältnis Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte”, ZWT 15 (1872): 321 e conforme referido por Jervell.
122. Daqui em diante usarei o termo “cristão judeu” no sentido definido por S. K. Riegel, “Jewish Christianity: Definitions and Terminology”, NTS 24 (1978): 415: “A expressão ‘cristianismo judaico’, segundo o exemplo de Longenecker e Murray, deve ser usada para se referir ao cristianismo expressado nas formas de pensamento judaico-semíticas, porém limitado à tradição da igreja de Jerusalém, conforme esta se encontra contida em grande parte nas obras canônicas cristãs judaicas, porém, possivelmente com reflexos também em outros escritos de fora do cânon... Em termos cronológicos se refere, como diria Longenecker, especialmente à era apostólica do primeiro século cristão.” Convém destacar um contraste entre “cristianismo judeu”, “judaico” ou “judeu-cristianismo”, termos que devem ser definidos de maneiras distintas. Para uma discussão sobre essas designações, ver o artigo de Riegel e também M. Simon, “Réflexions sur le Judéo-Christianisme”, *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults*, 2:5276.
123. BC 5:217.
124. Jervell, *Luke*, págs. 41207. Somente o primeiro estudo do livro não é relacionado à questão geral da eclesiologia de Lucas e suas consequências.
125. Ibid., págs. 4174. ■ Esse estudo foi publicado pela primeira vez como “Das gespaltene Israel und die Heidenvolker”, ST 19 (1965): 68ss.
126. Em oposição a, p.ex., Lohfink, *Sammlung*, pág. 55. Levando em consideração as questões levantadas por P Richardson em sua obra *Israel in the Apostolic Church* (Cambridge: University Press, 1969), a expressão “verdadeiro Israel” pode, de fato, ser enganosa; porém, não mais do que a terminologia de Jervell que subestima a mudança introduzida pelo ministério de Jesus. Prefiro usar a expressão “Israel do cumprimento das promessas” e, com isso, espero evitar o risco de uma antítese total (verdadeiro versus falso Israel; novo versus

antigo Israel - uma linguagem difícil de defender usando o Novo Testamento) e o perigo de deixar implícito que não houve mudança alguma na condição de Israel. Ao falar do “Israel do cumprimento das promessas”, me refiro àquela parte de Israel na qual estão se cumprindo as promessas feitas a ele e que está apresentando ao seu povo com novos desafios, os quais exigem um outro nível de compromisso e uma nova aliança com Jesus acima de todas as coisas.

- 127■ Comparar com Lohfink, *Sammlung*.
128. Ver uma tese similar em J. Ropes, BC 4:177,178.
129. Jervell, *Luke*, págs. 133151⁻. Esse ensaio foi publicado pela primeira vez em HTR 647 (1971): 2136⁻.
130. Ibid., pág. 138.
131. Atos 6.11,13,14118.13; 21.21,28; 25.8,10; 28.17.
132. Jervell, *Luke*, pág. 141.
133. Ibid., págs. 141144⁻, ver, porém, a crítica da n. 126, *supra*.
134. Ibid., págs. 145147⁻.
135. Ibid., págs. 153184⁻. Esse ensaio foi publicado pela primeira vez com o título “Paulus⁻der Lehrer Israels. Zu der apologetischen Paulusrede in der Apostelgeschichte”, *NowT* 10 (1968): 164ss.
136. Fazer uma comparação parcial com A. J. Mattill, “The Purpose of Acts: Schneckenburger Reconsidered”, *Apostolic History and the Gospel*, W. Ward Gasque e R. R. Martin (Exeter: Paternoster, 1970), págs. 108123. Agradeço ao professor C. F. D. Moule por chamar minha atenção para esse fato.
137. Jervell, *Luke*, págs. 185207⁻.
138. Ver, porém, a crítica de Wilson, *The Gentiles*, págs. 224,225.
139. Cf. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, pág. 209; G. Stählin, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966), págs. 68,69; Wilson, *The Gentiles*, págs. 220222⁻.
140. Apesar do que afirma Haenchen, Acts; ver o argumento de Wilson, *The Gentiles*, págs. 220 n.4 e 221, onde observa ainda que, se a intenção de Lucas fosse aquela sugerida por Jervell, ele teria seguido a versão da Septuaginta de Gênesis 22.18 com mais exatidão, usando *UCO/za xòt êθνῶν* (“todas as nações”).
141. Ver acima.
142. Ver pág. 115 acima.
143. Seria errado restringir os termos de referência da visão dos alimentos (como fizeram tantos outros: ver Haenchen, Acts, pág. 356ss). Há certos princípios que podem ser deduzidos: o fato dos gentios representarem um perigo de caráter ritual para os judeus em nível social se deve, em grande parte, à falta de consideração dos gentios com as questões alimentares (conforme F. F. Bruce, *The Book of Acts* [Londres: Marshall, Morgan e Scott, 1954], pág. 222). Para M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (Londres: SCM, 1954), págs. 109122⁻, a história da visão é uma inserção num relato inócua sobre um gentio piedoso que se toma um homem temente a Deus. Porém, não se trata de uma história “inócua” (cf. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, pág. 70), assim como não fica evidente que a questão da pureza ritual, introduzida na visão de Pedro, é uma intrusão. A pureza ritual, a comunhão à mesa e a circuncisão eram fortemente ligadas entre si e Lucas não faz confusão alguma ao discutir as duas primeiras dentro de uma história em que a tônica é o fato do gentio piedoso haver permanecido incircunciso.
144. Apesar das asserções de W. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961), págs. 63,64. Ver, particularmente, a crítica severa de Stanton, *Jesus of Nazareth*, pág. 19ss.

145. As testemunhas são “falsas” em vários sentidos: De acordo com Lucas, Estêvão não falou contra a lei; antes, Israel é que nunca obedeceu à lei (7.3553~40,51⁷). Também não afirmou que Jesus destruiria o templo (Lucas removeu qualquer vestígio dessa declaração do julgamento de Jesus, cf. Mc 14-58; 15.29); muito menos, blasfemou contra Moisés ou Deus (6.14). Porém, quanto a uma coisa essas “falsas testemunhas” estão quase certas. Estêvão desferiu um ataque enérgico contra as atitudes idólatras para com o templo, o que pode ter sido interpretado incorretamente como hostilidade contra o templo, propriamente dito (ver mais detalhes na n. 188).
146. Cf. n. 125, acima.
147. “Das Problem des sogennanten Aposteldeckretz”, *ZKG* 55 (1964): 227.
148. Tomando por certas as prescrições rituais do texto alexandrino: “a versão ocidental é uma tentativa de transformar o decreto num requisito puramente moral”; ver O’Neill, *Theology*, pág. 82 e n. 2; Haenchen, *Acts*, págs. 449,450 (com notas), 468ss; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (Londres: Black, 1964), págs. 183,184; e, mais recentemente, D. Catchpole, “Paul, James and the Apostolic Decree”, *NTS* 23 (1976) 429 : (1977⁷).
149. Ver H. G. Kuhn, *TDNT* 6:728730⁷.
150. *Ibid.*, págs. 728,729; R. Meyer, *TDNT* 5:844ss.
151. H. G. Kuhn, *TDNT* 6:731,732; N. J. McEleney, “Conversion, Circumcision and the Law”, *NTS* 20 (1974): 321.
152. “Em princípio, os prosélitos se tomaram uma parte integral do povo judeu e tudo o que isso acarretava”; é o que afirma M. Stern em *The Jewish People in the First Century*, org. S. Saffai e M. Stern (Assen: Van Gorcum, 1976), pág. 623. Por certo, o Judaísmo da Diáspora era menos exigente do que o Judaísmo palestino com os convertidos que desejavam se tornar prosélitos. (*TDNT* 6:731; McEleney, “Conversion, Circumcision and the Law”, págs. 323333~325; 328⁷). Mas a história do rei Izates (Josefo, *Ant.* xx. 3438⁷) não deve ser usada para ilustrar a idéia de que, na Diáspora, era uma prática corriqueira não observar estritamente a lei da circuncisão (apesar do que diz O’Neill, *Theology*, pág. 103). Ananias sabia muito bem que Izates estava desobedecendo à lei ao permanecer intransigente na questão da circuncisão - algo que Eleazar deixa absolutamente claro. Ananias só estava preparado para o oferecer o conselho como fez, pois estava ciente do perigo político de Izates ser circuncidado. McEleney se vê obrigado a encontrar uma atitude mais liberal (“Conversion, Circumcision, and the Law”, págs. 328333⁷). Talvez Filo ofereça um exemplo desse tipo (*ibid.*, pág. 329) mas, de outro modo, normalmente apenas o hemofílico é um “israelita incircunciso”; pelo menos até a queda do templo.
153. Apesar da lógica ambígua do versículo 21 (sobre o qual, ver a interpretação divergente de Jervell, *Luke*, BC 4:177,178; Bruce, *Paul*, pág. 312; W. L. Knox, *Saint Paul and the Church of Jerusalem* [Londres: Cambridge University Press, 1925], pág. 234; Haenchen, *Acts*, pág. 450; A. Loisy, *Les Actes des Apôtres* (Paris: Nourry, 1920), pág. 594; e O’Neill, *Theology*, pág. 82ss).
154. Ver. E. E. Ellis, “The Role of the Christian Prophet in Acts”, *Prophecy and Hermeneutics* (Tübingen: Mohr, 1978) , pág. 137.
155. Conforme D. Catchpole, “Paul, James, and the Apostolic Decree”, pág. 429 - apesar de o mesmo não aceitar minha antítese; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Tübingen: Mohr, 1972), pág. 93; Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, págs. 78,79; W. Gutbrod, *TDNT* 4:1067; e O’Neill, *Theology*, pág. 131. Para a possibilidade da pressão dos zelotes haver contribuído, pelo menos em parte, para a promulgação do decreto, ver a discussão abaixo.
156. Entretanto, como McEleney, “Conversion, Circumcision, and the Law”, pág. 325ss,

concordamos que o termo “prosélito” costumava ser usado na era apostólica com um sentido muito mais amplo do que aquele que atribuímos a ele aqui.

157. De acordo com SBK 3:33-43; BC 4:177; 5:207,208, e a maioria dos autores desde então. Não é de todo relevante determinar se os requisitos individuais foram ou não juntados nessa ocasião, de modo a constituir uma unidade, e se passaram a ser conhecidos como leis de Noé. Cf. TDNT, 6:740,743ss; e G. F. Moore, *Judaism* (Cambridge: University Press, 1927), 1:274. Para o texto dos mandamentos de Noé, ver *B.Sanh.* 56a-b.
158. Semelhantemente Knox, Saint Paul; e H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Londres: Lutterworth, 1961), pág. 67.
159. Comparar com Marshall, Luke: *Historian and Theologian*, págs. 191,192.
160. Ver Lohfink, *Sammlung*, para o significado de λαός para Lucas. Comparar com N. A. Dahl, “A People for his Name”, NTS 4 (1958): 319-326, e o tom mais cauteloso empregado por Wilson, *The Gentiles*, págs. 224,225.
161. E essa observação que derruba a tese de D. Catchpole, “Paul, James, and the Apostolic Decree”. Catchpole aceita que só está se pedindo aos gentios que cumpram os requisitos do גר תושב (“o forasteiro peregrino”), mas não vê a incongruência da situação na qual os gentios (que herdarão as promessas feitas a Israel) só se encontram sujeitos a exigências mínimas feitas sobre eles por uma comunidade (supostamente) de forte cunho nomista em Jerusalém. Catchpole simplesmente assevera que a teologia subjacente do decreto do evangelho não trata de maneira alguma da distinção entre judeus e gentios (contrastando isso com a posição de Paulo; cf. 430). Mas, por certo, não é o caso na situação retratada em Atos 15. Nessa conjuntura, judeus e gentios se tornaram um só λαός (“povo”), contrastando com os gentios (e judeus) incrédulos que não têm parte nas promessas de Israel. A tese de Catchpole também não se mostra plausível em sua reconstituição histórica, mesmo quando não levamos em consideração as evidências em Atos. A inferência mais óbvia a ser feita por um judeu nomista ao ver um gentio receber o Espírito é justamente aquela que encontramos, a saber, “É necessário circuncidá-los” (At 15.5), pois em função de sua participação nas promessas de Israel, pertencem a Israel.
162. Daí a pergunta ‘ti πειράζετε τὸν θεόν (“por que tentais a Deus?”); cf. H. Seesemann, TDNT 6:32.
163. Apesar do que afirma J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Londres: SCM, 1970), cap. 7 e passim. Para Lucas, é a fé que purifica o coração, e não a dádiva do Espírito (apesar do Espírito poder atuar como agente dessa purificação). Dunn parte do pressuposto de que Pedro tem em mente Ezequiel 36 e de que a purificação e a dádiva do Espírito são descrições complementares do mesmo acontecimento. Porém, Ezequiel 36 exercia uma influência relativamente pequena sobre a esperança futura do judaísmo com relação ao Espírito e, na literatura rabínica, normalmente é interpretado no contexto da remoção do mal יצר (“inclinação”) no Fim (ver E Schäfer, *Die Vorstellung von Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* [Munique: Kösel, 1972], pág. 152). Joel 3, por outro lado, aparece com frequência, relacionado às esperanças futuras com relação ao Espírito (e ocupa, sem dúvida alguma, uma posição central nos assuntos de interesse de Lucas; cf. At 2.17ss.), mas em momento algum é interpretada em termos da purificação do coração prometida por Ezequiel. Quando Ezequiel 36 e Joel 3 são juntados (*Deut.R.* 6 (203d); *Midr.Ps.* 14,6 (57b); ver SBK 2:615), a dádiva de um novo coração e a volta do espírito de profecia são entendidas como promessas sucessivas, e não como descrições complementares. Ver, especialmente, *Deut. R.* 6, onde é necessário que Ezequiel 36 se cumpra antes de Deus permitir que sua *Shekiná* retorne, sendo que esta última é interpretada de acordo com Joel 3.1. Trata-se de um conceito inteiramente de acordo com os ensinamentos rabínicos mais comuns, segundo os quais Joel 3.1 é prometido para o tempo

quando Israel se encontrar pura (cf. E Schäfer, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist*, págs. 107,114), e é compatível com o ensinamento geral de que o espírito de profecia foi removido de Israel em decorrência dos seus pecados (ibid., págs. 103-110) e não o contrário.

Como acima, pág. 80ss, Dunn se precipita ao descartar a exegese pentecostal segundo a qual Cornélio se converteu e foi purificado em seu coração (At 15.9) durante o sermão de Pedro, sendo que a dádiva do Espírito ocorreu logo em seguida, mas como um ato distinto da graça divina. Porém, o próprio Dunn não é muito mais convincente; o dom do Espírito ao qual os relatos se referem é considerado, tanto pelas palavras de 11.17 quanto pela descrição do que ocorreu em 10.46, como uma versão cristianizada do espírito de profecia. No contexto conservador judaico que Lucas apresenta em Atos 11 e 15, fica claro que o Espírito só vem sobre aqueles que são puros (daí a visão amenizadora de At 10.10-16; 11.5-11) e, portanto, que se a casa de Cornélio recebeu o dom do Espírito, então (já) devia se encontrar purificada; daí a afirmação, “purificando-lhes pela fé o coração” (15.9). É possível que Lucas tenha considerado que essa purificação foi efetuada pelo Espírito agindo na pregação de Pedro, à qual o Espírito conferiu o seu poder (cf. 15.7), ou de modo independente dele, mas não é o que se tem em mente ao se falar, neste contexto, sobre receber o dom do Espírito. 15.9 é a conclusão a que se chega a partir do que foi descrito em 15.8, e não uma reformulação desse versículo.

164. Ver. R. Scroggs, “The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement” em *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cult*, 2:1-23, especialmente 10,11 e 16,17; cf. também Bruce (como na n. 143), pág. 307, n. 28.
165. Sem dúvida é o nomismo, e não o legalismo, que está em questão (para uma definição do termo, ver Longenecker, Paul, págs. 79,80; para o nomismo como a característica do Judaísmo na época, ver Sanders, Paul). Do ponto de vista dos fariseus (15.5), os gentios deviam ser circuncidados e guardar a lei de Moisés *porque* Deus havia feito grandes coisas no meio deles (15.4). Essa pode ou não ser a idéia daqueles que desceram a Antioquia (15.1), dependendo de como se entende $\text{ὁὐ δύνασθε ἀκοῦναι}$ (“não podeis ser salvos”).
166. O termo Καὶ τοὺς ἄλλους no versículo 11 (“aqueles”) se refere aos gentios que creram em Jesus, e não aos patriarcas que se encontravam sob a lei (apesar do que afirma BC 4, sobre essa passagem).
167. O discurso de Pedro começa com uma *peshet* de Joel 3.1-5. Conforme M. Rese, *Motive*, pág. 45ss, observa corretamente, a citação de Joel vai além de uma explicação do fenômeno pentecostal que deu ocasião ao discurso. Pedro incorpora uma seção tão extensa porque ela se encerra com a declaração de que todos que invocarem o nome do Senhor serão salvos (uma afirmação que ele interpreta cristologicamente). Quando seu discurso chega ao final, Pedro identifica Jesus como o Senhor cujo nome se deve invocar para ser salvo, apesar de, em Joel, esse “Senhor” ser, claramente, Yahweh. Entre a citação no começo de seu discurso e o apelo dramático no final, Pedro procura apresentar sua argumentação em favor de se aplicar a citação a Jesus. A prova depende de três pontos: (1) a citação de Joel já havia se cumprido parcialmente nos sinais e prodígios que acompanharam a morte de Jesus (ver Rese, *ibid*; 54; Stanton, *Jesus of Nazareth*, págs. 81,82). (2) Jesus ressuscitou e, portanto, é necessariamente o filho escatológico de Davi, ao qual Davi se refere no Salmo 16 (cf. v. 30). (3) Uma vez que Jesus foi exaltado, fica claro que aquele a quem Davi se referiu como “meu Senhor” e ao qual, por sua vez, o Senhor Deus se dirige e concede domínio (de acordo com SI 110.1), não é outro senão Jesus, que foi feito Senhor e Cristo (v. 36), e, conseqüentemente, o redentor cujo nome se pode invocar.

Para Lucas, o ponto crítico da argumentação de Pedro se encontra entre os pontos (2) e (3), pois cabe observar que o uso que Pedro faz do Salmo 16 não prova outra coisa senão que a ressurreição de Jesus foi prenunciada por Davi e que, pela ressurreição, Jesus é identificado

como o herdeiro de Davi. Apesar de ser associada à ressurreição, a declaração posterior que Jesus foi exaltado para se assentar à destra de Deus e governa com ele, envolve outros aspectos que não são o foco principal do Salmo 16. Para Pedro, *é o fato de Jesus derramar o Espírito* (de acordo com 2.33) *que demonstra que Jesus não foi apenas ressurreto, mas também exaltado para se assentar à destra de Deus e para reinar em glória* (SI 110.1).

168. Comparar C. F. D. Moule, "The Christology of Acts", SLA, pág. 180; e G. W. MacRae, "Whom Heaven Must Receive Until the Time", *Int* 27 (1973): 158ss, com G. Stählin, "Τὸ Πνεῦμα Ἰησοῦ" (Apg. 16.7)", em *Christ and Spirit in the New Testament*.
169. Ver. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (Cardiff: University of Wales Press, 1964), págs. 26-39; idem., *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (Cardiff: University of Wales Press, 1961), pág. 15ss; e G. W. H. Lampe, *God as Spirit* (Oxford: Clarendon, 1977), caps. 2 e 8.
170. Para um conceito oposto ao de G. W. H. Lampe, "The Holy Spirit in the Writings of Saint Luke", em *Studies in the Gospels*, págs. 193,194, segundo o qual o Espírito de Jesus neste caso significa, essencialmente, "o Espírito que estava em Jesus" (e não, "o Espírito que é mediador de Jesus"), ver especialmente a argumentação momentosa do artigo de G. Stählin (como no caso da n. 168).
171. Os comentários sobre esta passagem e as obras acerca da origem da cristologia parecem não perceber a importância disso. M. Hengel, *The Son of God*, por exemplo, discute os diversos fatores que levaram a uma cristologia extremamente desenvolvida num estágio inicial da igreja primitiva, mas em momento algum se refere à conclusão inevitável de que, num primeiro momento, a igreja certamente lançou mão de sua experiência do Jesus ressurreto como Senhor do Espírito. *Jamais havia se declarado a respeito de qualquer homem, depois de sua morte, que sua presença e direção eram experimentadas por meio do Espírito de Deus e, no entanto, é justamente isso que se afirma sobre Jesus até mesmo antes da redação das Epístolas Paulinas.* (A validade dessa afirmação é bastante independente do discurso de Pedro ser ou não "autêntico"; Paulo não foi o primeiro a afirmar que o espírito mediava Cristo.) Para mais detalhes, ver M. M. B. Turner (como no caso da n. 15).
172. Ver notas 81 e 126, acima.
173. O propósito dos paralelos Jesus-discípulos em Lucas e Atos é, pelo menos em parte, determinar esse fato.
174. Ver SBK 3:196,197; M. Barth, *Ephesians* (Nova York: Doubleday, 1974), págs. 472,473; J. Dupont, "Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Actes 2.33", *Christ and Spirit in the New Testament*, págs. 221-225 (e as obras citadas); B. Lindars, *New Testament Apologetic* (Londres: SCM, 1961), págs. 52-59; J. Petin, *La Fêtejuive de la Pentecôte* (Paris: du Cerf, 1971), pág. 195.
175. Tenho consciência de que tal posição foi negada tanto por aqueles que seguem Lohse, TDNT, 6:48,49, segundo o qual as tradições de Moisés e do Sinai só foram relacionadas a Pentecostes no judaísmo depois da queda do templo e também por aqueles que seguem K. Adler, *Das erste christliche Pfingstfest* (Münster: Aschendorffsche Verlag, 1938), págs. 53-58, para o qual Atos 2 não contém imagerias específicas de Moisés e do Sinai em quantidade suficiente para justificar a idéia de tal paralelo. Mas nenhum dos dois é convincente; (1) A associação entre a festa judaica de Pentecostes e a entrega da lei não apareceu do nada: B. Noack, "The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran and Acts", *ASTI* 1 (1966-1967): 73-79, e J. Potin, *La Fêtejuive*, reuniram provas suficientes para demonstrar que (no mínimo) esses dois acontecimentos foram associados antes do ministério de Jesus, mesmo que o Salmo 68 ainda não tivesse se tornado parte da liturgia pentecostal do judaísmo. (2) A advertência de Adler deve ser considerada, mas a força cumulativa de todos os pontos de contato (a hora do dia; a reunião do

povo; o estremecimento do local de revelação; a menção de som e vento; o lugar *todo* da revelação cheio da presença de Deus; um ruído do céu; fogo visto na terra; uma divisão de línguas diante de nações reunidas; aqueles que ouvem a voz de Deus, percebem que ela se dirige a eles em sua própria língua; um dom recebido do céu [ver, especialmente, o paralelo verbal impressionante entre 2.33 e o relato de Josefo do Sinai em Ant. xxx 77s]; a importância fundamental do Sinai para o judaísmo e de Pentecostes para Lucas) é mais coerciva do que Adler admite. Para detalhes sobre os paralelos, ver, p.ex., J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen* (Stuttgart: KBW Verlag, 1973), págs. 87-166.

176. Haenchen, Acts, pág. 172.

177. I. Broer, “Der Geist und die Gemeinde. Zur Auslegung der lukanischen Pfingstgeschichte (Apg. 2.1-13)”, *BiLe* 13 (1940): 282,283.

178. Pex., J. K. Parratt, *The Seal of the Spirit in New Testament Teaching* (dissertação não publicada de Ph.D. [Londres: 1965]), págs. 201,202; e Franklin, *Christ the Lord*, pág. 98; ambos argumentando contra W L. Knox.

179. Ver acima, especialmente a n. 112.

180. Ver acima, especialmente a n. 109.

181. E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, [c. 1972]), págs. 38-77, leva ao extremo o conceito de Dibelius, Wilckens e Haenchen ao argumentar que todo o material “tradicional” dos discursos é, essencialmente, uma imitação helenista e que todos os supostos semitismos são, na verdade, septuagintismos criados. Sem desejar negar a influência da Septuaginta sobre Lucas-Atos, continua sendo verdade que a *forma da argumentação* dentro dos discursos é, de veras, de caráter realista “judaico”, especialmente nos casos em que depende da *pesher* e de outras técnicas da Midrash. Infelizmente, Plümacher não discute as obras importantes de J. W. Bowker, “Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelamedenu Form”, *NTS* 14 (1967-1968): 96-110; J. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen: Van Gorcum, 1954); J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Paris: du Cerf, 1958), págs. 245-390; E. E. Ellis, “Midrashic Features in the Speeches of Acts”, *Melanges Bibliques*; idem, “Midrash, Targum and New Testament Quotations”, *Neotestamentica et Semitica*, org. E. E. Ellis e M. Wilcox (Edimburgo: T. & T. Clark, 1969), e Lindars, *New Testament Apologetic*, cap. 2. Deve-

mos ter o bom senso de supor que Lucas, de fato, procurou seguir o exemplo de homens como Tucídides (ver Gasque, *History*, pág. 225ss, em oposição à interpretação de Dibelius a esse respeito) e se envolveu numa busca, parcialmente bem sucedida, por tradições (para uma discussão da possível *Sitz im Leben* que trouxeram à memória partes do conteúdo desses discursos, ver o ensaio provocativo de Jervell, *Luke*, págs. 19-39; em termos mais gerais F. F. Bruce, “The Speeches in Acts: Thirty Years After”, *Reconciliation and Hope*, págs. 53-68).

Para a natureza tradicional do discurso de Pentecoste, ver especialmente Lindars, *New Testament Apologetic* ■, Dupont (como na n. 174), págs. 218-227. As declarações de R. E. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse* (Nova York: Abingdon, 1971), págs. 23-36, 61-70 e 95-130, por outro lado, não se mostram convincentes. Zehnle não apresenta critério algum para distinguir materiais tradicionais de grande importância para Lucas daquilo que afirma ter sido criado livremente por Lucas.

182. Para um sumário das argumentações que determinam a historicidade de “Pentecoste”, ver J. D. G. Dunn em *NIDNTT*, 2:78ss.

183. W G. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (Londres: SCM, 1974), pág. 128 (apesar do que afirma G. Klein, *Die Zwölf Apostel* [Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961]), o papel desempenhado pelos “doze” em Lucas é, provavelmente, menos relevante do que nos primeiros estágios da igreja primitiva, a qual era mais voltada para as questões apocalípticas:

- cf. Ellis, *Luke*, págs. 132-136). Para a consciência que a comunidade possuía de si mesma, ver Kümmel (como acima), págs. 126-136; H. Conzelmann, *History of Primitive Christianity* (Londres: Darton, Longmann e Todd, 1972), cap. 4; Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, págs. 25-60; e J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres: SCM, 1974), págs. 214-228.
184. Essa observação é válida mesmo para as “formas originais” hipotéticas dos dizeres relativos ao cálice em Marcos 14-23; cf. B. Klappert, *NIDNTT*, 2:524,525.
 185. Por meio dos dons, o Espírito orienta o povo de Deus dentro de uma relação nova e cristocêntrica de aliança, mas não se deve confundir isso com o conceito de Espírito como a matriz e esfera de existência na nova aliança, como acredita Dunn, *Baptism*, cap. 4, e em *NIDNTT*, 2:786. O discipulado de Jesus já deixa implícita a existência de novas relações com a lei antes de Pentecostes; não há vestígio de qualquer polêmica com base em Ezequiel 36.26 (ver n. 163); e, quando Lucas usa uma terminologia referente ao cumprimento da aliança, esta parece ser aplicada tanto ao fato de Jesus estar assentado no céu quanto ao seu ministério na terra, sendo que os dois são tidos como uma unidade (Lc 1.72,73; At 3.25). Pentecostes não é retratado como o início do cumprimento da aliança, mas sim como um outro marco importante dentro dela.
 186. Um conceito raramente contestado, porém expressado de modo mais positivo por J. Weiss: “O rito religioso ainda representava um receptáculo apropriado no qual se podia derramar sua devoção.” *Earliest Christianity* (Nova York: Harper and Row, 1937), 1:54; cf. Longenecker, *Paul*, págs. 271-288; e J. D. G. Dunn, *Unity*, pág. 127.
 187. As bibliografias abrangentes sobre a figura polêmica de Estêvão (e para a questão extremamente controversa da identidade dos helenistas) fornecidas por Haenchen, *Acts*, págs. 259,260,270,277,278,291, acrescentar, especialmente, O. Cullmann, *The Johannine Circle* (Londres: SCM, 1976), cap. 6; J. D. Dunn, *Unity*, seção 60; J. Kilgallen, *The Stephen Speech* (Roma: Biblical Institute Press, 1976), págs. 3-26 e passim; O’Neill, *Theology*, págs. 78-94; e Wilson, *The Gentiles*, págs. 129-153.
 188. Atos 6.14; se julgarmos pelo discurso, não se trata de um ataque injustificado. Kilgallen, *The Stephen Speech*, págs. 33,44 e passim, mostram que a tônica do discurso de Estêvão é essencialmente cristológica e tem por objetivo deixar claro que as instituições judaicas do templo e da lei eram *secundárias em relação a Cristo*, o qual passou a ser o único meio de salvação para todos os homens. A asserção de Dibelius, *Studies*, pág. 167, de que o discurso é irrelevante para a acusação, é amplamente aceita, porém difícil de se mostrar convincente; ver O’Neill, *Theology*, pág. 73; A. Ehrhardt, *The Acts of the Apostles* (Manchester: Manchester University Press, 1969), págs. 34,35, e Kilgallen, *The Stephen Speech*, passim. E a subordinação da lei e do templo a Jesus, implícita na estrutura e em nuances do discurso, que serve de ocasião para o linchamento de Estêvão. Assim, não há motivos para aceitar a idéia proposta por W Schmithals, de acordo com o qual, para ter sido condenado a tal fim, é bem possível que Estêvão tenha “declarado que a Lei como um todo, incluindo a circuncisão, havia sido abolida tanto para os judeus tradicionais quanto para os cristãos judeus...”, *Paul and James* (Londres: SCM, 1965), pág. 25.
 189. Para uma discussão sobre esse assunto, ver especialmente Wilson, *The Gentiles*, págs. 142-151, e Dunn, *Unity*. É importante observar que os comentários autobiográficos de Paulo sobre essa questão não mencionam qualquer distinção entre os helenistas e os hebreus, e que eram as igrejas da Judéia (não as igrejas dispersadas) que o temiam.
 190. Diz-se (e fica implícito em 11.20ss) que esse é o caso de Comélio. Em Gálatas 2.1114⁷, Paulo confirma que, em Antioquia, os cristãos gentios não haviam adotado um estilo de vida judaico. Ver, também, as n. 191,192.

191. Atos 15.1 (confirmado pelos comentários de Paulo em G1 2.1114⁻).
192. Catchpole, "Paul, James and the Apostolic Decree", argumenta, corretamente, que Gálatas 1-2 ex⁻ cluem a possibilidade de mais de duas visitas a Jerusalém até a ocasião em que Paulo escreveu a epístola; que, por uma questão de honestidade, Paulo teria mencionado os decretos caso já houvessem sido formulados quando ocorreu a reunião que ele descreve em Gálatas 2 (cf. v. 6c; 10); e que Lucas não inventou os decretos apostólicos, pois se assim o fosse, não os teria dado às igrejas em Antioquia, na Síria e Cilícia (15.23), quando, na verdade, acreditava que a solução podia ter uma aplicação muito mais abrangente (16.4).
 Catchpole propõe sua própria solução, de acordo com a qual, tanto Atos 11.2730⁻ quanto Atos 15.118⁻ (o concílio, exceto o relato dos decretos) se referem à mesma reunião descrita em Gálatas 2. Os decretos procederam, subsequentemente, da igreja de Jerusalém e foram diretamente responsáveis pelo incidente relatado em Gálatas 2.12,13. No entanto, essa solução se baseia numa compreensão equivocada do propósito dos decretos (ver n. 161, acima). A única solução alternativa - uma opção tradicional - é considerar que Gálatas foi escrito antes do concílio apostólico.
193. O próprio fato de Lucas registrar que as condições para a admissão dos gentios chegaram a ser discutidas, mostra que a atitude de Jesus com relação à lei deve ter parecido ambígua para Lucas, ou para a comunidade primitiva ou, ainda, para ambos. Caso se acreditasse que Jesus afirmou a validade eterna da lei de Moisés, o concílio teria sido obrigado a defender que fossem mantidas igrejas separadas para judeus e gentios ou, o que é mais provável, que participassem de uma missão prosélita cristã judaica. A insistência de Tiago de que Deus constituiu um só povo de judeus e gentios que não se encontrava sob a lei, só é possível dentro de um contexto em que a lei de Moisés já havia, de algum modo, sido questionada. Ao mesmo tempo, para Lucas Jesus não havia feito qualquer declaração específica e inequívoca abolindo a lei. Assim, Lucas não recorre a palavras proferidas por Jesus, mas sim ao relato sobre Comélio, repetido em três ocasiões.
194. Ver Longenecker, *Paul*, pág. 280, e Ehrhardt, *Acts*, págs. 4961⁻.
195. Devemos descartar como excêntrica a idéia de E Vielhauer, *SLA*, pág. 42 de que, segundo Atos 13.28,29, o Paulo descrito por Lucas considerava os judeus parcialmente justificados pela obediência à lei, sendo que a fé em Cristo atuava como um tipo de rede de segurança. Não existe a mais ínfima evidência desse conceito curioso no restante do Livro de Atos, sobre o qual, ver BC 4:147; E E Bruce, *The Acts of the Apostles* (Londres: Tyndale, 1952), pág. 271; e Haenchen, *Acts*, pág. 412, n. 4.
196. Ver o artigo importante de R. Jewett, "The Agitations and the Galatian Congregation", *NTS* 17 (1970⁻198212⁻):(1971⁻). Jewett afirma que os judaizantes eram cristãos judeus da região da Judéia que não se apresentavam *teologicamente* comprometidos com o nomismo (6.13), mas que estavam apenas tentando evitar perseguições (6.12), obrigando os convertidos gentios a serem circuncidados e observarem as festas judaicas. Em vez de declararem explicitamente os seus motivos, o escondem sob o manto da teologia elitista. A pressão dos grupos judaizantes, por sua vez, é derivada da ameaça contínua representada pelos zelotes, cuja estratégia (conforme demonstrou M. Hengel, *Die Zeloten* [Leiden: Brill, 196]), era voltada especificamente contra aqueles semelhantes a Paulo (e, provavelmente, aos cristãos judeus em geral) que, a seu ver, contaminavam Israel ao manter contato com incircuncisos. De acordo com Jewett a Epístola aos Gálatas foi escrita depois do concílio apostólico (cf. Bo Reicke, "Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal. 2:114⁻", *Studia Paulina*, org. J. N. Sevenster e W. C. van Unnik [Haarlem: Bohn, 1953], págs. 172188⁻), mas o autor não apresenta qualquer motivo convincente que impeça de aplicar seus argumentos a uma data ligeiramente anterior àquela que conjecturamos. A violência não se

iniciou com o governo de Félix, mas cresceu durante sua administração.

197. A sugestão de Jervell, *Luke*, pág. 153ss, de que a prova proposta demonstraria que Paulo era um fariseu zeloso é, claramente, equivocada; *podería* apenas servir de refutação para a acusação de que Paulo ensinava que não *se devia* guardar a lei de Moisés (cf. 21.21).
198. Em oposição a E. Vielhauer, “On the ‘Paulinism’ of Acts”, *SLA*, págs. 3742⁷, ver as obras de F. F. Bruce, E. E. Ellis e U. Wilckens na η. 1, acima. Ver, também, a excelente argumentação de Longenecker, Paul, (conforme a n. 79), caps. 10 e 11.
199. Dificilmente serviria de defesa para Paulo apenas asseverar que, em outros tempos, havia sido um fariseu; deve ficar implícito que ele também se considera como tal no presente. Essa idéia corresponde à sua insistência em 23.6 de que é um fariseu e filho de um fariseu (supostamente, não apenas na questão da resurreição, pois outros grupos além dos fariseus também afirmavam esse conceito, e o partido dos fariseus daquela época não teria demorado a rejeitar sua asserção caso esse fosse o único ponto em comum com eles) e à sua afirmação em 28.17 de que não havia ofendido, de maneira alguma, nem mesmo os costumes paternos (cf. 25.8,10) e, por fim, também está de acordo com os vários exemplos de “observância da lei” (sobre os quais, ver E. Vielhauer e R. N. Longenecker [ambos conforme a n. 198]).
200. De acordo, também com J. B. Lightfoot, *Galatians* (Londres: Macmillan, 1892), pág. 312; e Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, pág. 32. Jervell, *Luke*, pág. 166ss, tem consciência dessa dimensão em Atos, mas procura minimizar sua importância.
201. Uma acusação que, posteriormente, viria a adquirir grande importância: cf. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford: Blackwell, 1965), pág. 134.
202. Ver, em particular, Longenecker, *Paul*, págs. 247,248. Paulo poderia ter evitado facilmente esses incidentes complicados se valendo de sua cidadania romana e rejeitando a autoridade sinagoga.
203. Como Rordorf, *Sunday*, 129, Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, 148, considera isso uma prova de que Tiago se encontrava *teologicamente* comprometido com a lei; em oposição a essa idéia, porém, ver a argumentação acima.
204. Jewett, *Lord's Day*, pág. 44.
205. Particularmente por Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*.
206. Conforme Rordorf, *Sunday*, págs. 121,122.
207. Com referência ao caráter fundamental do Shabbath para o Judaísmo, ver Moore, *Judaism*, 2:2 lss; Safrai/ Stem, (conforme a n. 152), 1:804-807, e o capítulo de C. Rowland nesta obra.
208. Rordorf, *Sunday*, págs. 121,122; cf., por outro lado, Haenchen, *Acts*, pág. 192, n. 7.
209. Ver Scroggs, “The Earliest Christian Communities”, pág. 3ss, para mais uma definição.
210. No entanto, não aceitamos a visão de O'Neill, *Theology*, pág. 118, o qual sugere que a política de Paulo visava separar a igreja da sinagoga. O'Neill argumenta que a forma como Lucas trata suas fontes em 18.18 demonstra duas coisas: (1) Que o objetivo da iniciativa missionária de Paulo era fundar sinagogas cristãs gentias sem qualquer vínculo com os judeus, de modo que (de acordo com D) Paulo devia se afastar de Priscila e Áquila e não apenas da sinagoga judaica e (2) que a sua mudança para a casa de Tito, o Justo, é “crucial” (118) para Lucas, pois simboliza sua tese de que “o evangelho só é livre... quando não está preso à forma que a religião judaica assumiu” (p. 75). Porém, a preferência pela versão do Códex Bezae nesse ponto não é justificada, como também não fica claro por que um grupo de pessoas que saíram da sinagoga judaica apresenta, necessariamente, menos vínculos “sinagogais judaicos” ao se encontrar na casa de Tito, o Justo, do que na casa de Priscila e Áquila. O rompimento definitivo com a sinagoga se concretizou e seria mantido pela liderança formada por Paulo onde quer que ocorressem as reuniões. Por fim, se Paulo, de fato, transferiu seu centro de

- operações para a casa de Tito, tal mudança pode ter sido motivada pelo fato do local onde Áquila fazia suas tendas não ser mais conveniente para dar continuidade à pregação mais extensiva que Paulo se viu livre para fazer uma vez que Silas e Timóteo entraram em cena (18.5). Comparar com Haenchen, Acts, pág. 539.
211. Cf. J. Painter's treatment of the replacement themes in the fourth gospel in *John: Witness and Theologian* (Londres: SPCK, 1975).
 212. Th. Zahn, *Geschichte des Sonntags, vomehmlich in der Alien Kirche* (Hannover: C. Meyer, 1878), pág. 168.
 213. Observar a discussão detalhada em A. N. Sherwin-White, *Roman Society*, pág. 36ss.
 214. Ver, especialmente, F. M. Young, "Temple, Cult and Law in Early Christianity", NTS 19 (1972-1973): 325-339.
 215. Das treze referências a atividades na sinagoga em Atos, doze delas são associadas a Paulo. "Difícilmente é possível questionar em termos históricos que as sinagogas ofereciam a Paulo excelentes pontos de partida para seu trabalho missionário... e foi nesses locais que, com frequência, ele deu início à pro- dumação do evangelho"; cf. Rm 1.16; 10.14ss; ICo 9.20ss; 2Co 11.24ss, (W. Schrage, TDNT, 7:835). Essa idéia apresentada por W. Schmithals, *Paul and James*, pág. 60, segundo o qual Paulo só estava interessado nos *gentios*, não apresenta credibilidade e foi derrubada de modo bastante competente por G. Bornkamm, "The Missionary Stance of Paul in 1 Cor. 9 and in Acts", SLA, págs. 194-207, especialmente 200,201.
 216. Ver adiante págs. 175-176,181-182 e as n. 198, 199 e 202. Ver também o cap. de D. R. de Lacey nesta obra.
 217. J. Jervell, Luke, pág. 185ss.
 218. No entanto, não é necessário seguir a emenda de J. Munck ao texto, definindo os zelosos pela lei como judeus, e não cristãos judeus, a fim de evitar isso (*Paul and the Salvation*, págs. 238-242; cf. E. Haenchen, Acts, págs. 608,609).
 219. Deduziu-se até mesmo pelo relato de Lucas em Atos 21ss que Tiago e os cristãos de Jerusalém deixaram Paulo sofrer as consequências de seus atos, pois os cristãos judeus apresentavam uma "antipatia fún- damental" com relação ao próprio Paulo e àquilo que ele representava. De acordo com essa posição, o cristianismo judeu "havia se desenvolvido consideravelmente em direção ao ebionismo" (Dunn, *Unity*, págs. 256,257). No entanto, é perigoso construir uma argumentação a partir daquilo que o texto não diz, especialmente no caso de um livro tão famoso por suas lacunas.
 220. Ver o texto "O Shabbath e o Domingo na Igreja Pós-Apostólica", por R. Bauckham nesta coletânea.
 221. Ver n. 188 acima.
 222. R. Bultmann, *Synoptic Tradition*, pág. 12ss; mais recentemente L. E. Keck, *The New Testament Interpretation of Faith* (St. Louis: Bethany Press, 1976), pág. 38ss; e com referência específica ao trabalho de Lucas, F. Staudinger, *Die Sahbatkonflikte dei Lukas* (dissertação não publicada de Ph.D., Graz [Karl-Franzens Universität], 1964). Essa tese chegou às minhas mãos tarde demais para que eu pudesse usá-la mais extensivamente ao escrever este capítulo. De acordo com a posição fundamental de Graz, Lucas acredita que Jesus santifica o Shabbath ao tomar esse dia particularmente apropriado para as boas obras (cf. os autores mencionados acima na n. 66). Porém, sua argumentação decepciona por sua superficialidade e por não ser capaz de mostrar outra coisa senão que Jesus não permitiu que o mandamento do Shabbath (para descansar) *interferisse* com seu ministério de redenção, o qual ele exercia nos sete dias da semana (ver especialmente 150,151; 189,190; 204,205 e 246-250). Straudinger parece partir do pressuposto de que Lucas transferiu para o culto de domingo tudo o que, a seu ver, Jesus

- havia ensinado sobre o Shabbath (cf. págs. 164,249ss,295ss), mas não oferece qualquer discussão crítica das questões envolvidas.
223. *Mek. Exod.* 31.14 (109b); ver, porém, Rordorf, *Sunday*, pág. 62ss, e Carson, cap. 4, nesta obra.
224. Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times*, págs. 5,6.
225. Palavras como as de Lucas 6.5 (D) seriam muito mais apropriadas - sendo que esse dito foi, quase certamente, criado pela igreja; ver Bauckham, cap. 9 desta obra.
226. Em concordância com Rordorf, *Sunday*, pág. 119.
227. Cf. Jub. 2.19ss; CD 14,15a; Gen.R. lie *Shab.* 16.6-8; ver S. T. Kimbrough, "The Concept of Sabbath at Qumran", RQ 5 (1962): 483-502, e Schiffman, *The Halakhah at Qumran*.
228. Contrastar com a impressão dada por Beckwith, *This is the Day*, pág. 6ss, o qual parece identificar o posicionamento de Filo (e também o de Aristóbulo) como sendo representativo do judaísmo helenístico ao destacar o mandamento do Shabbath como uma lei da criação válida para toda a humanidade. Ver Rowland, cap. 3 da presente obra.
229. Lohse, *TDNT*, 7:17,18 para mais detalhes.
230. Safrai/Stem, *The Jewish People*, 1:804 e 1150,1151.
231. Sobre a morfologia no grego, ver BC 4:202.
232. A terceira e mais longa seção de texto escrito na primeira pessoa do plural começa em 20.4. O relato é, supostamente, originário de uma testemunha ocular e pode ser considerado confiável. Haenchen, *Acts*, pág. 586, porém, segue a opinião de Dibelius ao considerar a história de Eutico uma interpolação numa seqüência anterior. No entanto, a maioria das dificuldades encontradas na história se deve à falta de informação. Haenschen afirma que as palavras "tendo-os [e não 'nos'] confortado" mostram como esse milagre não faz parte da seqüência. Não se trata, porém, de uma argumentação convincente, pois se o narrador havia saído da cena, teria de depender do testemunho de Paulo, que ficou para trás. O pronome "os", portanto, é perfeitamente compreensível.
233. *Ibid.*, pág. 586, está correto: "a intenção do narrador é relatar um grande ato miraculoso e não apenas um diagnóstico adequado de Paulo" (ao afirmar que Eutico não estava morto).
234. Para uma solução ainda menos esclarecedora, ver Haenchen, *ibid.*, também na pág. 585, n. 2.
235. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, 103-107.
236. Para a interpretação tradicional da origem do quarto Evangelho, ver as Introduções correntes.
237. Ou, no lugar judaico de oração em Filipo, caso não se trate de uma sinagoga; ver F. F. Bruce, *Book of Acts*, com respeito a essa passagem.
238. *Ibid.*, apesar de ele, sem dúvida alguma acreditar que era domingo.
239. *Sunday*, pág. 201.
240. Seguindo a mesma linha da maioria dos comentaristas; ver Rordorf, *Sunday*, pág. 201, n. 4, para uma lista.
241. H. Riesenfeld, "Sabbat et jour du Seigneur", *New Testament Essays: Studies in Memory of T W. Manson*, org. A. J. B. Higgins (Manchester: Manchester University Press, 1959), págs. 210-216, argumenta que o modo-10 cristão distintivo de culto teve origem nas reuniões que começavam na noite de sábado, imediatamente depois do Shabbath e que se estendiam até a manhã de domingo. No entanto, isso não explica justamente aquilo que a hipótese foi criada para esclarecer, a saber, o culto do Dia do Senhor num *domingo* (aliás, mais especificamente, nas noites de domingo [ver Jewett, *Lord's Day*, pág. 53ss] no período inicial).
242. J. Behm, *TDNT*, 3:729,730. Para detalhes e bibliografia sobre a discussão complexa, ver Rordorf, *Sunday*, págs. 203ss,222ss,239ss.
243. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, pág. 120, η. 1. Sua teoria, segundo a qual a expressão usada em Atos (exceto em 27.35) é uma referência deliberadamente *velada* à Ceia

- do Senhor, não é muito convincente.
244. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 109; Paulo não insiste numa separação entre a Ceia do Senhor e a refeição de comunhão - mas apenas para que aqueles incapazes de conter sua fome comam antes, a fim de não abusarem da refeição de comunhão. Conforme C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (Londres: Black, 1971).
245. Jewett, *Lord's Day*, pág. 63. Rordorf não pode admitir isso, pois argumenta que o “Dia do Senhor” (κυριακή ἡμέρα) é derivado em termos lingüísticos e práticos da “Ceia do Senhor” (Κυριακὸν δεῖπνον) e, portanto, desde o princípio, esta última era celebrada apenas uma vez por semana, no domingo. Com referência a essa questão, ver a crítica severa de R. Bauckman no cap. 8 desta obra: ver também Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 76, η. 7.
246. Ibid., pág. 109.
247. Em concordância com Rordorf, *Sunday*, pág. 204; em oposição a J. Jeremias, *Eucharistic Words*, pág. 134. E extremamente improvável que γεύεσθαι seja uma referência deliberadamente enigmática à Ceia do Senhor, conforme assevera J. Jeremias.
248. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 110ss.
249. Ver Haenchen, Acts, sobre o v. 6 e em outras partes de seu comentário sobre a seqüência.
250. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 123-131, considera o “Dia do Senhor” (Κυριακή ἡμέρα) uma referência ao dia escatológico do Senhor. Em oposição a isso, e argumentando energicamente em favor de um conceito de que essa oração se refere ao domingo, ver Bauckman, cap. 8 da presente obra.
251. Ver Rordorf, *Sunday*, págs. 109,110 e 239,240.
252. J. Behm, TDNT, 3:738; Beckwith, *This is the Day*, pág. 32.
253. E muito menos Paulo em 1 Coríntios 16.2. Se Paulo tivesse considerado o domingo um dia especialmente consagrado ao Senhor, teria se armado de uma vara resistente para castigar os transgressores coríntios (como diz Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 85-96).
254. Tanto Rordorf, *Sunday*, pág. 24ss, quanto Jewett, *Lord's Day*, págs. 75,76, partem do pressuposto de que a semana planetária ainda não era um sistema amplamente difundido, mas é quase certo que Rordorf tenha interpretado Dio Cassius equivocadamente. Ver o contra-argumento de Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 243 e n. 25, e as evidências adicionais que apresenta, págs. 241-251. Assim, não é de surpreender que Rordorf atribua pouca importância ao uso do calendário semanal judaico em Atos 20.7; no que lhe diz respeito, não havia outro calendário. Podemos entender, igualmente, a posição de Jewett (pp. 79,80), o qual afirma que essa aceitação de uma estrutura *semanal* pelos gentios é evidência de que a semana judaica era considerada uma instituição divina.
255. Essa declaração é feita com total consciência do fato evidente que muitas das referências patrísticas mais antigas ao domingo mencionam apenas raramente (ou de modo secundário) sua relação com a ressurreição de Jesus (ver Rordorf, *Sunday*, pág. 220ss). Porém, o autor de Apocalipse parece associar o Dia do Senhor à ressurreição e, apesar de ser possível que tal associação tenha caído em esquecimento quando esse dia passou a ser conhecido de um modo mais geral como Dia do Senhor (ou domingo - sendo que as diversas conotações dessas designações se tomaram mais importantes), continuava sendo bastante óbvia quando a terminologia “primeiro dia da semana” ainda era proeminente.
256. Haenchen, Acts, não dá espaço suficiente para isso quando comenta que “partir o pão” deve significar somente a Ceia do Senhor, pois a congregação não estaria disposta a esperar até depois da meia-noite para jantar.
257. Beckwith, *This Is the Day*.
258. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*.
259. Beckwith, *This Is the Day*, págs. 27,28.

260. Ver acima, págs. 127-132
261. Beckwith, *This Is the Day*, pág. 32ss, admite esse corolário de sua tese. Podemos considerar inteiramente impossível o conceito tradicional menos cauteloso de que praticamente toda a observância do Shabbath (e não apenas sua teologia) foi transferida para o primeiro dia. Esse conceito apresenta todas as dificuldades mencionadas acima, sendo que as questões três (medo das sanções) e quatro (política missionária) adquirem força redobrada. Qualquer tentativa de alterar o Shabbath do sétimo dia, um elemento tão fundamental ao Judaísmo, levaria, sem dúvida alguma, a reações violentas e à cessação de qualquer trabalho missionário eficaz.
262. Para mais referências, ver TDNT 7:17,18.
263. De acordo com Rordorf, *Sunday*, págs. 33,34.
264. Beckwith, *This Is the Day*, pág. 31, procura contornar a dificuldade fazendo uma analogia usando a existência da Ceia do Senhor e do batismo em paralelo com a Páscoa e a circuncisão. Porém, as ocasiões acima não eram semanais e também não apresentavam uma correspondência tão grande entre a observância do Antigo Testamento e seus correlates no Novo Testamento, como Beckwith propõe ser o caso para o Shabbath e o domingo. É evidente que, na argumentação de Beckwith, de que o batismo *infantil* era uma prática comum no início da igreja primitiva (ver seu artigo em NIDNTT 1:5459) e justificada com base na teologia da aliança, o batismo e a circuncisão apresentariam uma relação mais competitiva entre si do que outros estudiosos estariam dispostos a reconhecer. Contrastar com P K. Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).
265. Beckwith, *This Is the Day*, págs. 32-34, procura não atribuir tanta importância a isso afirmando que no início do cristianismo tem-se a impressão de que não se realiza um grande volume de trabalho em qualquer dia da semana. Porém, se essa é a interpretação correta das passagens iniciais em Atos (o que parece extremamente duvidoso), ainda assim, devemos perguntar quanto tempo essa situação poderia ter durado. Suspeitamos que, ao afirmar que os cristãos judeus se permitiam *uma certa medida de descanso* em ambos os dias, Beckwith está reconhecendo sua derrota; a igreja primitiva não podia se dar o luxo de tirar *dois dias inteiros* para descansar. No entanto, pelos motivos apresentados acima, a sugestão de um descanso parcial no Shabbath do sétimo dia é inaceitável.
266. Foi devidamente demonstrado que a argumentação comum, segundo a qual somente com base nisso podemos compreender a observância ebionita do *domingo*, é falsa; ver Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 153,154. As seitas nazarenas mais conservadoras observavam somente o Shabbath do sétimo dia; *ibid.*, págs. 155,156.
267. Quanto mais recente a data que atribuímos à transferência, mais impressionante é o fato de Lucas não mencioná-la. Mesmo numa obra famosa por suas lacunas, é impossível que se trate apenas de uma omissão accidental.
268. Ver de Lacey, cap. 6 desta obra.
269. C. S. Mosna, *Storia della domenica* (conforme relatado por Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 134,140) argumenta que, quando os cristãos judeus começaram a considerar insatisfatórios os cultos nas sinagogas, surgiu a necessidade de um dia de culto especificamente cristão. E bem provável que esse dia tenha sido instituído quando a perseguição (depois do martírio de Estêvão) expulsou os cristãos das sinagogas. No entanto, essa tese apresenta várias dificuldades. Em primeiro lugar, os cristãos perseguidos não deixaram o sistema das sinagogas de um modo geral; simplesmente fugiram das sinagogas de Jerusalém. Como Bacchiocchi observa corretamente (*ibid.*, pág. 135), acabaram se juntando a outras sinagogas - e não tardaram a voltar às sinagogas de Jerusalém. Em segundo lugar, não há motivo algum para que os cristãos judeus sentissem a necessidade de um *dia* especial de

- culto. Em terceiro lugar, se houvessem deixado as sinagogas, não teriam precisado de um dia diferente do Shabbath, uma vez que o próprio Shabbath teria sido o dia mais conveniente.
270. A polêmica antijudaica foi responsável pela mudança nos dias de jejum voluntário dos cristãos do padrão judeu para quartas e sextas-feiras (de acordo com *Did.* 8.1); mas dificilmente isso se compara a uma mudança numa instituição tão fundamental quanto o Shabbath no sétimo dia.
271. Essa transferência também resultaria, inevitavelmente, em certas dificuldades práticas e levantaria suspeitas por ser uma “novidade”; o Shabbath no sétimo dia, por outro lado, ao menos era tolerado como um costume antigo, mesmo nos casos em que não estava inteiramente livre de críticas.
272. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 26-62; 303-310. Além disso, Bacchiocchi faz apenas alusões casuais ao culto no Shabbath, uma vez que sua tese se concentra, fundamentalmente, no desenvolvimento do culto dominical.
273. Ver de Lacey, cap. 6 desta obra.
274. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 310. Jewett, *The Lord's Day*, procura argumentar que o domingo deve ter certas características em comum com o Shabbath, mas, ainda assim, reconhece que, em termos históricos, a observância do domingo só passa a tomar como base o quarto mandamento depois do período do Novo Testamento.
275. Devemos concordar com Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 104! em oposição à asserção arbitrária de R. H. Lenski, segundo o qual também houve um culto matinal naquele dia. O fato de a reunião ser realizada na *noite* do primeiro dia da semana e não pela manhã, o que teria sido mais apropriado para a celebração do dia da ressurreição, indica que a noite era mais adequada para a celebração da Ceia do Senhor (mas não porque essas refeições tinham qualquer ligação com as refeições feitas na noite da ressurreição, como afirma Rordorf, *Sunday*, pág. 76) ou então, que a noite era o período em que a maioria dos cristãos não estava trabalhando. Essa última opção deixa implícito que o domingo não era considerado um dia de descanso.
- A afirmação de Beckwith em sua obra *This Is the Day*, págs. 42,43, de que a igreja primitiva não esperava menos do que um dia inteiro de descanso em sua nova convocação sagrada, o Dia do Senhor, pressupõe justamente aquilo que deve ser provado.
- Desconsideramos a idéia de J. van Goudoever, segundo o qual Atos 20.7 não se refere a um culto semanal, mas a uma comemoração especial dos domingos, entre a Páscoa e Pentecoste; ver a crítica de W. Rordorf, *Sunday*, págs. 196,197.

6. A questão do

Shabbath/domingo e a lei nos textos paulinos

D. R. de Lacey

Até pouco tempo atrás, D. R. de Lacey lecionava no Bible College em Londres. Atualmente, é professor em Ridley Hall, na Universidade de Cambridge.

Uma vez que nenhum dos escritos de Paulo que chegaram até nós apresenta uma discussão clara do uso cristão do Shabbath ou domingo, é necessário usar de cautela em qualquer tentativa de reconstituir sua atitude com relação a esses dias. E preciso mais do que uma discussão das poucas passagens¹ em que se faz menção explícita a tais dias. A atitude de Paulo com relação ao Shabbath é parte integrante de sua visão do papel da lei de Moisés (ou, pelo menos, do Decálogo) na vida do cristão; convém investigar esse assunto complexo antes de realizar uma exegese das passagens específicas. Só então, estaremos preparados para avaliar a contribuição de Paulo na discussão do Shabbath/domingo.

Paulo* e a lei

Não são poucas as ocasiões em que nos deparamos com a advertência sobre o perigo de interpretar a experiência de Paulo conforme a visão de Agostinho ou Lutero, ou ainda, segundo “a consciência introspectiva do Ocidente”.³ De acordo com tal interpretação, Saulo experimentou uma crescente insatisfação com sua incapacidade de guardar a lei e uma consciência cada vez maior da impossibilidade de obedecer rigorosamente a todos os seus preceitos. A crise se deu no caminho para Damasco, onde ele encontrou a resposta para a pergunta que tanto o atormentava: “Quem me livrará?”⁴ e, para seu alívio, descobriu que não precisava mais “dar murros em ponta de faca”.⁵ Porém, apesar de tal

interpretação condizer com a experiência de outros, é de se duvidar que possa ser considerada uma avaliação verdadeira da situação de Paulo. Qualquer interpretação válida de seu pensamento deve levar em consideração sua atitude positiva com relação à observância da lei, expressada em passagens como Gálatas 1.14 e Filipenses

3.4- 6. De acordo com esses textos, a lei não era um problema para Saulo; assim como qualquer outro judeu de sua época, ele a aceitava e a guardava como a verdade revelada de Deus.⁶ Portanto, devemos considerá-lo um homem satisfeito com sua capacidade de guardar a lei. Pelo menos a seu ver, era um homem justo e irrepreensível, e não um indivíduo atormentado pela culpa diante de Deus. Com isso, não estamos ignorando passagens como Romanos 1-3, Romanos 7 ou Atos 26.14. A Epístola aos Romanos foi escrita por um cristão maduro⁷ e Longenecker⁸ demonstrou de modo convincente que Atos 26.14 não deve ser interpretado como agitação interior constante diante de Deus.

No entanto, os próprios escritos de Paulo mostram um desenvolvimento considerável em sua atitude com referência à lei, e devemos investigar tanto sua base quanto sua natureza a fim de analisar corretamente a visão de Paulo acerca do lugar da lei na vida do cristão. Se a base para esse desenvolvimento não deve ser buscada numa crescente insatisfação com sua própria capacidade de guardar a lei antes de se tornar cristão, então, supostamente, deve-se encontrar em sua experiência de conversão ou no catecismo cristão subsequente. Apesar de ser possível que este último incluísse algo sobre o papel da lei,⁹ é pouco provável que pudesse ser uma fonte adequada para a contribuição particular e extremamente original de Paulo, uma vez que foi isso que o levou a entrar em conflito com pelo menos uma parte da igreja de Jerusalém.¹⁰ Assim, é justificável perguntarmos se podemos encontrar na experiência de Paulo quaisquer fatores que explicam sua reavaliação da lei. Nossa busca não

precisa ir longe. De acordo com uma das teses principais de E. E Sanders,¹¹ aquilo que ele chama de “modelo de religião” completo de Paulo se baseia na compreensão decorrente do seu encontro com o Cristo ressurreto, de que Deus está cumprindo um novo propósito universal em Cristo e por meio dele.¹² Esse *insight* foi acompanhado da comissão de Paulo como apóstolo aos gentios, e Sanders argumenta que essa visão da universalidade da nova obra de Deus, que abrange tanto gentios quanto judeus, significou para Paulo que a lei, como prerrogativa judaica, passou, necessariamente, a ocupar uma posição secundária. E provável que outro fator, estranhamente ignorado por Sanders, porém aludido por M. Hengel,¹³ também tenha sido significativo. Jesus havia sido crucificado e, portanto, de acordo com a lei, havia se tomado “maldito de Deus”,¹⁴ mas a experiência da conversão de Paulo o levou a perceber que Deus havia vindicado Jesus ao ressuscitá-lo dentre os mortos. Assim, Jesus (ou talvez, mais precisamente, a operação de Deus em Jesus) havia transcendido a lei que o declarava amaldiçoado e se encontrava ativo de uma nova maneira; agora, a salvação de Deus tanto para os judeus quanto para os gentios não se encontra mais na lei ou na aliança mosaica, mas em Jesus. Portanto, é bem possível que Paulo tenha sido obrigado a repensar toda a sua concepção acerca da natureza das alianças de Deus com seu povo.

Paulo o a! aliança! de Deus!

Sanders nos lembra da importância das alianças no Judaísmo palestino or- todoxo¹⁵ e não há dúvidas que possuíam uma relevância semelhante para Saulo. Apesar de o termo em si não ser usado com frequência (como Sanders explica, isso se deve, em parte, ao fato de a existência da aliança ser tida como uma condição sine *qua* non para a existência de Israel e, em parte, porque outros termos mais claros passaram

a ser usados para descrevê-la), sem dúvida, o conceito de aliança era usado para abranger todos os atos da graça de Deus para com seu povo. Apesar de estar presente nas Escrituras, a idéia de que Deus faria uma **nova** aliança com seu povo não é incorporada no pensamento ortodoxo. No entanto, é importante observar como um grupo heterodoxo, a saber, a comunidade de Qumran, usava essa idéia. Sabe-se bem que os escritos dessa comunidade mencionam em várias ocasiões uma “nova aliança”,¹⁷ apesar de tratarem, com mais freqüência, da antiga aliança feita com Moisés ou com os patriarcas, compreendida mais plenamente e de uma outra forma pelos membros da comunidade de Qumran; ainda assim, fica implícito que somente eles obedeciam devidamente à aliança com Israel.¹⁸ Ao que parece, a comunidade não via qualquer diferença significativa entre as duas formulações e, de fato, a expressão “nova aliança” em Jeremias 31 é passível de uma interpretação que mantém sua concordância com a antiga aliança; é chamada de “minhas leis” (v. 33) e constitui o centro da aliança. Porém, independentemente daquilo a que Jeremias estava se referindo com “minha torá”, fica claro que no século 1^o “torá” era uma designação de caráter técnico suficiente para permitir uma interpretação da nova aliança de acordo com os termos da antiga, e não como uma substituta da mesma.

No caso de Paulo, porém, a situação é um tanto diferente e mais complexa. Assim como os sectários de Qumran, ele consegue criar um contraste entre a nova e a antiga maneira de Deus tratar com seu povo usando a designação “duas alianças”.¹⁹ Como para eles, a preocupação de Paulo é enfatizar que a aliança com Abraão continua valendo no presente.²⁰ Mas Paulo complica essa situação com sua referência laudatória às alianças de Deus (no plural)²¹ em Romanos 9.4 (cf. Ef 2.12). Pode se tratar apenas de uma referência às diversas alianças realizadas entre Deus e os homens (Noé, Abraão, Moisés e Davi)²² ou mesmo à aliança com Moisés, confirmada em três ocasiões;²³ porém, de acordo com a argumentação de C.

Roetzel,²⁴ no Judaísmo de nosso período, o termo “aliança” é usado no singular para descrever tudo o que Deus faz ao se relacionar com seu povo e o plural, “alianças”, é usado para indicar promessas, juramentos, mandamentos ou prescrições que, em sua graça, Deus concede ao seu povo. Afinal, dificilmente Paulo faria distinção entre “a entrega da lei” (**νομοθεσία**, Rm 9.4) e a aliança mosaica. Assim, existe a probabilidade de que, para Paulo, a “aliança” (**διαθήκη**), mesmo como termo inequivocamente técnico, também pudesse incluir associações de idéias muito mais indefinidas. É importante termos isso em mente ao investigarmos a visão de Paulo acerca das alianças de Deus. As epístolas relevantes são Romanos, 2 Coríntios e Gálatas e trataremos delas em sua provável sequência cronológica.

Gálatas 3 e 4 são o centro de uma argumentação teológica complexa contra aqueles que desejavam impor a lei (ou uma parte dela) sobre a igreja da Galácia. Nesse contexto, Paulo argumenta que a promessa a Abraão é baseada na fé e que, em Cristo, a bênção de Abraão se estende a todas as nações. Em 3.15ss, segue-se um ataque em duas frentes. Por um lado, Paulo afirma que, uma vez confirmada, uma “aliança” (**διαθήκη**) não pode ser desprezada, nem mesmo no aspecto humano; assim, a lei (subseqüente) não pode destruir a aliança com Abraão cujo alicerce é a fé.²⁵ Mas, por outro lado, a legitimidade desse argumento depende da forma como Paulo interpreta o termo “descendência” (semente, **σπέρμα**) usado com referência a Cristo. A questão passou a ser se Deus cumpre ou quebra sua promessa e, nesse caso, o termo-chave é “promessa” (**ἐπαγγελία**), e não “aliança” (**διαθήκη**). O mesmo fica evidente em 4.21-5.1, onde **ἐπαγγελία** volta a ser enfatizado em 4.23 e 28. Em outras palavras, a argumentação não é uma polêmica trivial acerca de certos pontos da lei; antes, diz respeito à honra de Deus. Esta seção declara explicitamente que a primeira aliança é a mosaica (“se refere ao monte Sinai” 4.24) e é descrita em termos comparáveis àqueles usados para a lei no capítulo 3. Na melhor

das hipóteses, Paulo lhe confere uma condição temporária em sua citação de Gênesis 21.10, como indica o versículo 30.²⁶ Assim, a forma como Deus se relacionou com Moisés, tanto em termos de lei quanto de aliança, não pode ser considerada compulsória para os leitores gálatas de Paulo.

2 Coríntios representa uma situação bem distinta,²⁷ mas na qual Paulo volta a se esforçar para asseverar a superioridade dos apóstolos que guardam a lei em Jerusalém. E no contexto de sua autodefesa que ele retorna ao contraste entre a antiga e a nova aliança, um contraste que é assimilado primeiro por sua mente, pela exigência de referências escritas (3.1). O apóstolo contrasta essas referências com aquelas de cunho espiritual, escritas no coração (3.2,3), às quais ele está seguro que pode demonstrar, pois Deus fez dele o ministro de uma aliança nova e espiritual. Ainda encontramos aqui a polêmica de Gálatas; a antiga aliança era, por implicação, de caráter literal, e não espiritual. A letra não faz outra coisa senão matar; é chamada de “ministério da morte” (3.6-8). E, no entanto, até esse ministério “se revestiu de glória” (v. 7). Seu esplendor só se obscureceu à luz de uma glória muito maior, o “ministério do Espírito”, o que não constitui um mal em si, mas apenas um desvanecimento (vs. 11,13). O caráter irrevogável da aliança não é trazido à baila, e é pouco provável que Paulo considerasse isso um problema, uma vez que sua argumentação não se baseia em sutilezas legais, mas na honra de Deus, que não é desafiada pela introdução de um ministério novo e mais glorioso (**δίακοι/ῖα**).²⁸

Em Romanos 11.26,27, a questão é, mais uma vez, a fidelidade de Deus à sua palavra, um tema expressado agora de maneira diferente, com respeito aos seus propósitos contínuos para Israel - justamente por causa de sua aliança. Essa questão é expandida em termos de “eleição... por causa dos patriarcas” (v. 28). Provavelmente, seria equivocado identificar esse **διαθήκη** com qualquer uma das alianças do Antigo Testamento (especialmente com a mosaica). Antes, Paulo está afirmando que Deus

continua a se relacionar com seu povo, ainda que, ao considerarmos os outros escritos de Paulo, sejamos obrigados a supor que essa relação inclui, agora, os gentios.²⁹

Assim, o uso que Paulo faz do termo **διαθήκη** abrange uma série de idéias e seria uma simplificação exagerada de seu pensamento interpretar sua declaração em 2 Coríntios 5.17 com o sentido de que a antiga **aliança** deixou de existir e que é chegada uma nova **aliança**. Até mesmo em Gálatas, onde o contraste é mais pronunciado, Paulo demonstra tão pouco interesse na nova **aliança** em si, que deixa de fazer qualquer identificação explícita entre Sara e uma aliança específica. É possível até que seja inapropriado discutir se Sara representa a aliança com Abraão ou a nova aliança. Paulo deseja mostrar que a aliança mosaica, **como uma aliança**, foi feita exclusivamente com os judeus (a “Jerusalém atual”;³⁰ 4.25); o novo relacionamento de Deus, tanto com judeus quanto com gentios, a colocou de lado. Com isso, a circuncisão como sinal da aliança se torna, na melhor das hipóteses, irrelevante, apesar de não dizer coisa alguma sobre qualquer possível transferência de estipulações pactuais, como, por exemplo, a observância do Shabbath. Conforme Sanders enfatiza, a preocupação de Paulo é com o **ingresso** no relacionamento de aliança, e não com as atividades envolvidas no contexto desse relacionamento.³¹ Sem dúvida, ele via uma concordância entre a aliança com Abraão e a nova aliança, como fica claro no capítulo 3, mas é preciso acrescentar que Paulo considera a relação de Cristo com a aliança abraâmica muito mais em termos de cumprimento do que de extensão.

Tudo isso indica que Paulo não havia desenvolvido um esquema sistemático do relacionamento de Deus com os homens de acordo com um número de alianças distintas com diferentes termos de referência. Aquela que para os judeus era considerada uma aliança normativa (a saber, a aliança mosaica) havia sido sobrepujada no pensamento de Paulo pelo que Deus havia feito em Cristo, um ato selado pelo cálice da Nova Aliança.³²

No entanto, essa idéia não é elaborada de maneira metódica nos escritos de Paulo e as implicações de tudo isso para as estipulações pactuais (e, particularmente para a estipulação do Shabbath) devem ser colocadas de lado até que tenhamos estudado a atitude de Paulo com relação à lei que a aliança mosaica impunha sobre Israel.

Paulo o a lei

Até aqui, falamos da base para o desenvolvimento da atitude de Paulo com respeito à lei e vimos como, numa esfera relacionada (a aliança feita com Moisés), Paulo desenvolveu uma posição antitética àquela do Judaísmo de seu tempo. Devemos investigar de que modo isso afetou sua percepção da lei. Somos confrontados, de imediato, com um problema semântico. Paulo usa a palavra **νόμος** (“lei”) de várias maneiras. J. A. Sanders sugere que para Paulo, assim como para outros, “A Torá é, essencialmente, uma história e não um conjunto de leis”.³³ Se esse fosse o caso (apesar de Sanders não comprovar sua declaração e, provavelmente, não ter como fazê-lo), então qualquer declaração de Paulo acerca da abolição da Torá não seria muito significativa com relação às obrigações dos cristãos para com este ou outro mandamento.³⁴ Esse comentário serve para lembrar que, ao estudar a visão de Paulo acerca da lei, devemos ter o cuidado de entender exatamente a que ele se refere quando usa o termo “lei”.

Pouco tempo atrás, H. Hübner³⁵ defendeu a tese de que a atitude de Paulo com respeito à lei mudou de maneira significativa entre a redação de Gálatas (onde, ao interpretar indevidamente as conclusões do concílio de Jerusalém, desenvolveu uma atitude bastante negativa em relação à lei) e a redação de Romanos (onde foi obrigado a incluir uma avaliação mais favorável da mesma). Essa proposta resolve de imediato a dificuldade de

conciliar Gálatas 4.10 com Romanos 14.5,6. Porém, vejo-me compelido a discordar de Hübner, não apenas porque considero que Gálatas foi escrito muito antes do que ele afirma, sendo anterior ao concílio de Jerusalém,³⁶ mas também porque, a meu ver, sua abordagem dos textos é inadequada. No entanto, diante da relevância da tese de Hübner para este estudo, convém incluir os comentários a seguir.

Em Gálatas, a discussão sobre a lei é introduzida no contexto da aliança com Abraão (3.6ss), uma aliança que prometia **justificação pela fé?**⁷ A essa altura, Paulo não está interessado na questão de como a lei se aplica àqueles que já foram justificados; sua discussão se refere exclusivamente ao modo como a filiação a Abraão é determinada. Paulo argumenta que, nesse caso, não há lugar para a lei, pois esta é cronologicamente posterior à promessa dada a Abraão (v. 17) e menos imediata (vs. 19,20). Até mesmo seu caráter de “aio” é coisa do passado (v. 25).

O que o termo **νόμος** significa nesse contexto? Os versículos 17 e 19 o identificam como a aliança no Sinai e cabe observar que Paulo o considera uma unidade, e não uma coleção de leis.³⁸ Assim, se “a lei” significa “a aliança mosaica”, Paulo está afirmando que esta, com base na obediência às estipulações, não pode anular a aliança abraâmica, fundamentada na promessa de Deus e que, portanto, não é mais válida (cf. Gl 4.25 e a discussão acima, pág. 165ss). Então, por que Paulo emprega a designação “lei” nesta passagem, em vez de apresentar a antítese explicitamente em termos de duas alianças? E provável que fazer essa pergunta seja o mesmo que começar pelo lado errado, uma vez que a designação “lei” já é parte integrante da discussão antes da idéia de uma aliança ser introduzida em 3.15 e, como vimos, até mesmo nesse caso, a **promessa a** Abraão é mais importante para Paulo do que a **aliança com** Abraão.

Qual é a função positiva dessa lei-aliança mosaica no pensamento

de Paulo? Essa pergunta nos remete à questão complexa da interpretação de Gálatas

3.19- 29, um assunto que não se encontra dentro do escopo deste estudo. No entanto, é cabível neste ponto da discussão tecer alguns comentários acerca da lógica desse argumento. A lei foi dada³⁹ **X(55v παραβάσεων %Óp1V (v. 19)**, uma expressão que Hübner considera categórica; seu propósito era provocar o pecado.⁴⁰ Essa interpretação, para a qual não é oferecida qualquer justificativa, o leva a tomar a oração seguinte absurda e deve, portanto, ser rejeitada; é mais cabível a considerarmos causai (“por causa das transgressões”).⁴¹ Hübner também valoriza excessivamente a idéia de que a segunda função da lei é escravizar.⁴² Apesar de, certamente, não se tratar de uma afirmação muito distante do raciocínio de Paulo na discussão polêmica no capítulo **4**, o termo que ele usa no capítulo **3 (παιδαγωγός**, um “aio”; não um “senhor de escravos”) não apresenta o tom pejorativo que Hübner vê na idéia de Paulo nessa passagem. Além disso, deixa de fora dois fatores importantes na lógica da argumentação: o uso de γόρ (“porventura”) em **3.21** (o que indica que Paulo considerava essa oração logicamente dependente do que a precede) e a importância dos pronomes “nós” e “vós” em

3.23- 4.7. Um estudo desses fatores nos ajudará a identificar a resposta de Paulo para nossa pergunta.

Presume-se que a questão em 3.21 é levantada na mente de Paulo por aquilo que ele acabou de afirmar, a saber, que Deus introduziu uma outra aliança, a lei, por um certo período. E provável que a pergunta ambigualmente curta “É, porventura, a lei contrária às promessas de Deus?”⁴³ deva ser expandida de modo a significar “A lei interferiu com a promessa da aliança durante esse período?”.⁴⁴ E

Paulo responde: “De modo nenhum! A lei **já** jamais poderia ser o meio de dar vida, pois, de outro modo, Cristo não precisaria ter vindo”.⁴⁵ O que, por sua vez, leva à lógica dos pronomes: “antes de vir a fé, nós. (judeus) estávamos

confinados sob a lei... a lei era o **nosso** aio... mas não estamos mais sob um aio, pois... vós (gentios) sois todos filhos de Deus!”. O fato de Deus haver (manifestamente) aceito os gentios como filhos demonstra que o período da lei chegou ao fim; o aio cumpriu sua missão e o filho se tomou herdeiro (4.1-6).

Assim, a resposta de Paulo à pergunta sobre o propósito da lei se desenvolve da seguinte maneira: Deus fez uma promessa a Abraão, a qual pretendia cumprir em Cristo, uma promessa de abençoar todas as nações. Porém, por causa das transgressões,⁴⁶ Deus deu a lei, agindo indiretamente por meio de anjos e de um intermediário, não para conceder vida, mas para controlar seu povo até que se desse o cumprimento⁴⁷ da promessa.

Agora, Paulo pode prosseguir e tratar do que está, de fato, em jogo na Galácia: o papel da lei na vida daqueles que se tomaram filhos de Abraão. Explica que aqueles que já são filhos de Abraão não podem acrescentar as obras da lei a esse fato, uma vez que fazer isso seria o mesmo que voltar justamente à situação da qual Cristo nos resgatou, tendo em vista que mesmo os judeus sob a lei se encontravam sujeitos aos **στοιχεῖα τοῦ κόσμου** (“rudimentos do mundo”).⁴⁸ Esse fato é reforçado posteriormente pela reafirmação de Paulo, segundo a qual, aqueles que se tomam circuncisos aceitam um compromisso com toda a lei (5.3). Mais uma vez, a “lei” (cujo sinal, a circuncisão, é contrastado com a “fé” no v. 6; cf. 3.23-25) representa a dispensação mosaica em sua totalidade, que não pode coexistir com a nova situação em Cristo. Vemos novamente que a base para Paulo repudiar a aliança mosaica é de ordem cristológica. O que dizer, então, de 5.14, onde o mandamento do amor é dado aos cristãos como um cumprimento de toda a lei? Hübner acredita que se trata de uma ironia e que, ao falar de “toda a lei” (**ὁ πᾶς νόμος**), Paulo está se referindo a algo diferente de “toda a lei” (**ὁλος ὁ νόμος**) em 5.3.⁴⁹ Outras interpretações são mais prováveis. Seria mais adequado supor que Paulo está usando a idéia, encontrada também entre os rabinos, de uma distinção entre

“mandamentos referentes ao homem e Deus, e mandamentos referentes ao homem e seu próximo”.⁵⁰ Estes últimos não são relacionados à aliança mosaica **como uma aliança**, de modo que a obediência a eles não é incluída nas críticas de Paulo. Além disso, esse contexto não faz referência alguma **àjusti- ficação** que é o centro da controvérsia no restante da epístola e, claramente, em 5.3. Hübner argumenta que a forma como Paulo usa a expressão “toda a lei” em Gálatas é uma concentração da lei (e não, como em Romanos, uma **redução**).⁵¹ O caráter equivocado dessa idéia, pelo menos para 5.14, é comprovado pelo fato de Paulo não basear suas injunções éticas nos estatutos do Antigo Testamento, mas na presença do Espírito dentro daqueles que crêem.⁵² Na visão de Paulo, o ideal cristão não é o cumprimento de uma série de prescrições e, para ele, os frutos do Espírito (incluindo o amor, 5.22), transcendem toda a lei. Vemos aqui, portanto, uma redução considerável no conceito de “toda a lei”.

Em Coríntios, são poucos os comentários de Paulo com referência à lei - um fato que, em si, é significativo. Diante dos problemas de incesto e prostituição na igreja (ICo 5,7) seria de se esperar que ele ressaltasse a natureza diametralmente oposta dessa atitude em relação à lei de Deus. Em vez disso, ele apresenta uma longa e, por vezes, tortuosa explicação dos motivos pelos quais esse comportamento é errado para um cristão. Para isso, em momento algum toma como base a transgressão de um código, valendo-se, antes, da idéia de duas uniões mutuamente exclusivas: uma com Cristo e outra com a mulher em questão. Isso indica não apenas que Paulo julgava inapropriado apelar para a lei no contexto da nova aliança, mas também, que considerava as estipulações pactuais como sendo de uma outra ordem. Em 2 Coríntios 3, uma passagem comentada rapidamente acima, a antiga aliança é identificada de modo bastante claro com o Decálogo - o cerne da lei - e, possivelmente, com todas as estipulações mosaicas (vs. 7,15). “A lei”, como tal, não está em discussão, apesar de dois apartes corroborarem nossa interpretação de Gálatas: em 1 Coríntios 9.20, Paulo dá

a entender que não se considera mais sujeito à lei, e em 1 Coríntios 15.56, descreve a lei como “força do pecado”. Na primeira dessas passagens, Paulo nega explicitamente que isso o torna “sem lei”. Nesse caso, o termo **νόμος** parece denotar a aliança mosaica, com suas obrigações legais; a passagem é paralela a Gálatas 3-4. 1 Coríntios 15.56, por sua vez, parece significar que o pecado adquire poder (sobre os homens) pela lei, uma idéia desenvolvida posteriormente em Romanos, mas que já se encontra inserida em Galátas 3.10-14.

Os problemas contidos em Romanos são de tal modo complexos e a literatura secundária é tão vasta que um estudo como este não espera fazer uma contribuição significativa nem oferecer uma avaliação adequada. Devemos, portanto, nos desculpar de antemão por declarações que podem parecer dogmáticas ou infundadas.

Hübner argumenta que, em Romanos, Paulo desenvolveu uma visão nova e diferente tanto da circuncisão quanto da lei; a circuncisão adquire um valor positivo, ainda que somente no contexto da fé (Rm 2.25; 4.12).⁵³ Porém, em oposição à idéia de Hübner, esse fato só seria significativo diante da possibilidade de comprovar que as duas cartas foram escritas para os mesmos leitores. Não parece haver contradição alguma em se dizer para um **gentio** que deseja (ou que está sendo incentivado a se submeter) a circuncisão que esse ritual não tem valor algum e dizer para um **judeu** que, juntamente com a fé, a circuncisão é de grande valor.

A acusação de que Paulo mudou seu conceito acerca da lei é mais séria. Apesar de não ser possível apresentarmos aqui uma discussão detalhada do estudo de Hübner, esperamos que o desenvolvimento de nossa compreensão de Romanos indique as deficiências de sua proposição. É importante começar com uma visão da estrutura de Romanos como um todo.⁵⁴ Apesar de certamente não haver unanimidade quanto a essa questão, tudo indica que está se desenvolvendo um consenso segundo o qual a visita iminente a Jerusalém foi o que motivou a redação dessa epístola e que seu

tema é a relação entre os judeus e gentios na igreja.⁵⁵ Ao longo de toda a carta, Paulo se mostra preocupado em asseverar que, diante de Deus e por meio de Cristo, os judeus e gentios se encontram em pé de igualdade. Essa idéia é sugerida em Romanos 1.5 e expressada mais claramente em 1.16,17. O capítulo 2 mostra que a situação do judeu não é melhor do que a do gentio (2.11; cf. 3.9). A “fé” é contrastada com a “lei” e “em Romanos 1-4, Paulo argumenta ***contra a necessidade de guardar a lei***”.⁵⁶ O judeu possui uma grande vantagem, no sentido de que recebeu os oráculos de Deus (os quais, reconhecidamente, incluem a lei - mas essa não é a tônica da discussão de Paulo) (3.1,2), porém, no que se refere à salvação, não possui vantagem alguma⁵⁷ (3.9). A lei apenas⁵⁸ revela o pecado (3.19,20; 4.15). Essa mesma atitude se encontra por trás da declaração em 5.13. De fato, o pecado existe no mundo, como demonstra a presença da morte, mas não se pode avaliá-lo sem a lei. Assim, é a presença da lei que permite fazer tal avaliação. Sem dúvida, nessa passagem, o termo **νόμος** não é exatamente a aliança mosaica, mas um padrão ou norma, apesar de ficar claro que Paulo tem em mente, acima de tudo, a norma da legislação mosaica. Assim, o conteúdo semântico de **νόμος**, em suas diversas ocorrências em Romanos 1-5, é variável e impreciso, se referindo desde o Antigo Testamento em sua totalidade (como no caso de 3.19), até a legislação mosaica (e não, a **aliança** mosaica), como no caso de 2.25 ou ainda (em maior ou menor grau) em 5.13.

Para este estudo, o uso mais importante do termo se encontra em 3.31 e deve ser considerado à luz da seção anterior.⁵⁹ Paulo não está argumentando em função da igualdade de judeus e gentios diante de Deus. A jactância (dos judeus; 2.17,23) é deixada de fora (3.27). Não importa como entendemos a declaração de Paulo de que essa é a sua **διὰ νόμον πίστεως** e não **διὰ νόμον έργων**,⁶⁰ para ele segue-se a conclusão em 3.31 de que os cristãos “confirmam” a lei. Isso pode se dever ao fato de a lei dar testemunho da fé (como em 3.21), sendo que, nesse caso, a “lei”

representa o Pentateuco ou, talvez, toda a situação da antiga aliança; ou ainda, pode-se dever ao fato de ser justamente a lei, por suas estipulações que, ao revelar o pecado, remove qualquer motivo para jactância. Em nenhum dos casos Paulo está afirmando que os cristãos confirmam a lei **ao obedecer a ela**. Tal interpretação seria contrária ao conteúdo de toda a discussão até aqui.

Na seqüência, Paulo trata da relação do cristão com o pecado (6.1). Recusa-se a discutir essa questão em termos de obrigação para com a lei; antes, opta por basear sua argumentação nos novos relacionamentos com Cristo, que excluem os relacionamentos anteriores. Na verdade, é justamente pelo fato de o cristão não estar mais “debaixo” da lei que ele escapa do domínio do pecado (6.14). Essa declaração dá espaço para interpretações equivocadas; para alguns, isso pode significar que os cristãos estão livres de qualquer restrição moral, o que levanta, de imediato, a questão: devemos pecar pois não estamos mais debaixo da lei? A meu ver, Paulo responde essa pergunta em duas partes. Primeiro, em 6.16-23, ele explica que a liberdade do poder do pecado implica sujeição à justiça e a Deus. Em seguida, em 7.16⁷, explica o que significa estar “debaixo” da lei. Quer dizer que “a lei tem domínio sobre o homem” (7.1), mas os cristãos estão mortos para a lei⁶² por meio de sua união com Cristo. Conclui-se, portanto, que “servimos em novidade de espírito e não na caducidade da letra” (7.6). Trata-se da mesma antítese encontrada em 2 Coríntios 3, onde a “letra” representa a antiga aliança, resumida nos Dez Mandamentos. Se Paulo está usando o mesmo conjunto de idéias nesse caso, está dizendo, então, que morrer para a lei e não estar debaixo da lei significa estar livre da **aliança** cujas estipulações só podem levar os homens a produzir frutos para a morte (7.5). Essa liberdade envolve tanto a liberdade da condenação (cf. 3.19,20; 5.13,20) quanto a liberdade das tentativas inúteis de usar a lei a fim de estabelecer, por meio dela, um relacionamento com Deus. Essa declaração, por si mesma, não diz coisa alguma sobre nossa obrigação

depois que esse relacionamento com Deus foi estabelecido, apesar de termos visto que Paulo se recusa a discutir a conduta cristã em termos de obrigação à lei.⁶³

Porém, tal afirmação obriga Paulo a se defender de uma outra acusação: a de identificar a lei com o pecado. Ele argumenta que a lei **não** é pecado, mas que é somente pela lei que tomamos conhecimento do pecado. E bem provável que o exemplo escolhido por ele dentre as estipulações da lei (uma forma generalizada do décimo mandamento) seja bastante sugestivo.⁶⁴ Então, nos versículos 14-25, Paulo passa do aoristo para o tempo presente. Caso se interprete essa transição como uma referência de Paulo à sua própria experiência presente,⁶⁵ então sua conclusão (7.25b) é de grande importância para este estudo.

De acordo com Paulo, o problema não se encontra na lei, mas em mim mesmo, pois existe dentro de mim um princípio (“minha carne”) que se opõe implacavelmente à vontade de Deus. Essa experiência do ser interior dividido mostra duas coisas: em primeiro lugar, que mesmo quando desobedecemos às estipulações da lei (mais uma vez, dando destaque para o décimo mandamento), reconhecemos que ele é bom. E, em segundo lugar, não é mais o “eu” que se rebela contra Deus, mas o pecado, que domina minha carne fraca. Como mostra o capítulo 8, não se trata de uma atitude derrotista; mas, até que Deus o livre de sua experiência física presente,⁶⁶ Paulo continua⁶⁷ a servir à lei de Deus com sua “mente” (**τφ VOi**) e à lei do pecado (**xfj σαρκί**), com sua “carne” (v. 25). Para entender o que isso significa na prática, devemos responder três perguntas subordinadas: (1) Qual o significado do contraste entre “mente” e “carne” nessa passagem? (2) O que são, nesse contexto, a “lei de Deus” e a “lei do pecado”? e (3) Em que sentido Paulo é escravo dessas leis?

Seguiremos, essencialmente, a resposta de Cranfield. O termo **vooc** é “a mente, à medida que esta é renovada pelo Espírito de Deus”,⁶⁸ a saber, a mente cuja renovação transforma todo o cristão de modo que ele seja

capaz de aprovar a vontade de Deus (Rm 12.1,2).⁶⁹ Assim, é o mesmo que o “homem interior” em 7.22. A “carne”, evidentemente, retoma o adjetivo de 7.14: “sou carnal”.⁷⁰ E a natureza humana não controlada pelo Espírito de Deus e, não obstante o que diz o capítulo 8, continua sendo parte integral da existência do cristão.

A expressão “a lei de Deus” não é discutida pelos comentaristas; presume-se que não a consideram problemática e simplesmente a identificam com a Torá.⁷¹ Porém, mesmo não considerando que a designação Torá é uma forma de expressão ambígua e polivalente, vimos que, para Paulo, **νόμος** pode ter vários significados (e, não menos, em Rm 7 e 8). Quanto à expressão “lei do pecado”, Cranfield comenta:

Ao que parece, nesse caso Paulo emprega o termo “lei” de forma metafórica, para denotar o exercício de poder, autoridade e controle, e que usa a expressão “lei do pecado” para falar do poder, autoridade e controle que o pecado exerce sobre nós. Trata-se de um modo enérgico de deixar claro que o poder que o pecado exerce sobre nós é uma terrível imitação, uma paródia grotesca da autoridade exercida sobre nós que pertence, por direito, à santa lei de Deus. O exercício dessa autoridade pelo pecado é uma usurpação hedionda da prerrogativa da lei de Deus.⁷²

Porém, a fim de manter o paralelo, as duas últimas orações devem terminar não com uma referência à **lei** de Deus, mas simplesmente ao próprio Deus, e se a “lei do pecado” representa o poder, a autoridade ou o controle do pecado, então é de se esperar que a “lei de Deus” represente o poder, a autoridade ou o controle de Deus. Assim, se o paralelo é exato, houve uma alteração no conteúdo semântico da “lei de Deus”. Vimos anteriormente (págs. 170-172 acima) a possibilidade de que Paulo use a oração “toda a lei” (**ὅ π<Χς νόμος**) para outra coisa além do conjunto de estipulações e mandamentos do Pentateuco. Também neste caso, a lei que

Paulo serve é a expressão da vontade de Deus, que o desafia com as palavras “não cobiçarás”.⁷³ Portanto, o contraste entre a “lei de Deus” e a “lei do pecado” é o contraste entre as exigências impostas sobre o cristão por Deus ou as exigências impostas pelo pecado. Paulo prossegue afirmando que as primeiras são feitas pela operação do Espírito dentro do cristão (cf. novamente 7.6) e que estamos livres da tirania destas últimas.

Com referência ao significado de “servir”, é importante observar que **δου- λεύειν** nos escritos de Paulo pode ter tanto um sentido ativo (prestar serviços a) ,⁷⁴ quanto passivo (estar sob a escravidão de). Uma vez que em Romanos 7 o problema é justamente o domínio do pecado, o segundo significado se mostra mais apropriado nesse contexto.

Podemos agora resumir (por meio de uma paráfrase) nossa interpretação da conclusão a que Paulo chega em 7.25**b**. Conforme ainda permaneço “na carne”, continuo sob a escravidão do pecado, ao passo que, conforme estou sendo renovado pelo Espírito de Deus, sou escravo de Deus, cumprindo “toda a lei” no sentido que Paulo fala em Gálatas 5.14.

Assim, podemos ver uma relação mais próxima entre 8.1 e a parte final do capítulo 7 do que aquela reconhecida pela maioria dos comentaristas.⁷⁶ Uma vez que, em um certo sentido, o cristão (já) está livre da “carne”, a condenação que, de outro modo, essa experiência de dualidade traz agora é coisa do passado. Isso se dá pela “lei do Espírito de vida, em Jesus Cristo” e seu objetivo é que “o preceito da lei se [cumpra] em nós”. Paulo acrescenta que **φρόνημα της σαρκός** (“o pendor da carne”) se recusa e não é capaz de se sujeitar à lei de Deus. É fácil entender isso como uma sugestão de que aqueles que não estão mais “na carne” podem e devem agradar a Deus justamente se sujeitando à lei de Deus (a saber, as estipulações do Pentateuco). Porém, não é isso que Paulo diz; antes, escolhe expressar esse lado de seu contraste usando termos referentes à vida no Espírito; o mais perto que chega de tal declaração é nas palavras do versículo 13, com sua referência a mortificar os feitos da carne. Trata-se

de algo bem diferente de cumprir as estipulações da lei e Paulo prossegue imediatamente ressaltando sua argumentação ao enfatizar que o Espírito recebido pelos cristãos não é, de maneira alguma, um espírito de servidão (contrastar com **κυριεύει**, “lei” em 7.1). Portanto, ao que parece, Paulo quer dizer que o **δικαίωμα** (“preceito”; 8.4) da lei não é cumprida pela observação servil das estipulações da lei, mas pela obediência filial e pela vida no Espírito. Em decorrência disso, vemos a necessidade de investigar tais conceitos mais a fundo. Trataremos deles na ordem inversa.

Costuma-se interpretar que Romanos 8.7,8 se refere à “hostilidade feroz do homem caído contra Deus”,⁷⁷ uma interpretação que ignora o fato de que Paulo acrescenta o termo **νόμος**. Isso demonstra que o apóstolo usa de sua visão especificamente cristã do pecado,⁷⁸ mas também indica que, nesse caso, lança mão do seu próprio conceito da “lei”. A carne *pode* se submeter e até mesmo se

deleitar nas estipulações do Pentateuco. Mas isso muda de figura diante da compreensão de Paulo do décimo mandamento. Assim, Paulo não está pensando em termos de cumprimento das regras. A carne é justamente aquilo que se rebela contra o preceito divino; o Espírito é justamente aquilo que conduz o cristão à submissão.

Há várias interpretações para Romanos 8.4, mas é bem provável que Schlier esteja certo em seu comentário sobre **ἐν ἡμῖν** (“em nós”): “‘por nosso intermédio’ e talvez também ‘em nosso meio’... um significado que fica implícito na tradução ‘por nosso intermédio’; de qualquer modo, dificilmente ‘em nós’, caso essa expressão não signifique, também, ‘por nosso intermédio’.”⁷⁹ Quanto a **δικαίωμα**, a interpretação desse termo por Barrett como “o preceito da lei (segundo o qual devemos ser retos)”⁸⁰ apresenta vários aspectos a seu favor, sendo um dos mais importantes o contraste evidente entre esse termo e **κατάκριμα** (“condenação”; v. 1, cf., também, v. 3). Porém, os verbos “cumprir” e “andar” podem indicar que se tem em mente mais do que um simples “estado” de justificação. Cranfield

chama a atenção para a relevância do singular **δικαίωμα**;⁸¹ é possível que haja outro paralelo a Gálatas 5.14. Devemos observar, porém, que nesse caso Paulo está enfatizando o caráter teocêntrico e não antropocêntrico da lei (cf. v. 8).

Fica claro que a “lei do Espírito da vida” não é a Torá com uma outra roupagem,⁸² pois ela é capaz de realizar justamente aquilo que a lei não pôde fazer

(8.3) . Como em textos anteriores (ver comentário sobre 7.25), a “lei” representa o poder que exerce controle sobre o homem. Para o cristão, esse vem, acima de tudo, do Espírito de vida, cuja operação transcende a lei, pois além de cumprir os preceitos da lei, também oferece vida e paz.

Romanos 6-8 é uma passagem difícil e, em quase todos os pontos, devemos nos ater a uma interpretação que não pode ser considerada categórica. Esperamos, porém, ter mostrado que a proposição que se forma a partir desse texto não apenas é compatível com aquela em Gálatas (apesar do que afirma Hübner), como também acrescenta pouca coisa a ela em termos de conteúdo. Assim, Paulo desenvolve a lógica de sua posição com mais profundidade (mesmo que, por vezes, essa lógica nos parece ambígua e insatisfatória), mas sua proposta permanece a mesma. A lei só pode condenar e reprimir: não se pode obter a justificação por meio dela. E, para o cristão, apesar de a lei não ser desconsiderada como um poder perverso, a ética e nosso relacionamento contínuo com Cristo surgem de nossa caminhada no Espírito, e não do estudo e da obediência à lei.

Romanos 13 não faz outra coisa senão confirmar essa proposição. Podemos comparar a declaração “O cumprimento da lei é o amor” (13.10), com “a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós” (8.4) e com “Porque toda a lei se

cumpra em um só preceito, a saber: Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (G1 5.14). As distinções são puramente formais.

Há um certo consenso que Romanos 14 e 15 trata do problema das

relações entre os judeus e gentios.⁸³ Se esse é o caso, então a parte “débil” é a dos judeus ou dos gentios que aceitaram todo o zelo meticuloso dos judeus,⁸⁴ e a questão do “alimento” diz respeito à compra da carne de animais devidamente abatidos. Assim, os “dias” devem se referir ao Shabbath e outros festivais do calendário judaico (uma questão discutida abaixo em mais detalhes). De acordo com a atitude de Paulo, nenhuma das posições adotadas pela igreja em Roma era a única certa. Cada uma delas era possível, dependendo da consciência individual. De acordo com sua norma⁸⁵ pessoal, nenhum alimento por si mesmo é impuro,⁸⁶ uma declaração que contradiz a Torá categoricamente. Só esse fato já determina nossas conclusões sobre os capítulos 6-8, a saber, que na nova era do Espírito as prescrições de Deus para nós não são mediadas pelas estipulações da lei.

Alguns comentaristas encontram em Colossenses 2.14 uma referência à lei,⁸⁷ apesar de, nos últimos tempos, Bacchiocchi⁸⁸ haver apresentado uma defesa enérgica da proposição de que essa passagem não faz referência alguma à lei mosaica. Assim como vários exegetas contemporâneos, ele interpreta **χειρόγραφον** (“o escrito de dívida”) como um registro do pecado, e não das leis transgredidas pelos pecados;⁸⁹ também se recusa a ver em **δόγματα** (“ordenanças”) qualquer referência à lei, interpretando-as, antes, como “ordenanças ascéticas e cultuais”⁹⁰ impostas pelos hereges de Colossos. Bacchiocchi coloca grande ênfase sobre o fato de que o termo **νόμος** não pode ser encontrado em parte alguma de Colossenses e, apesar de sua interpretação nem sempre ser convincente,⁹¹ sem dúvida ele está certo ao concluir que essa passagem não pode ser interpretada como uma declaração de que a lei mosaica, em si, foi “eliminada” com a morte de Cristo. Trata-se de uma passagem que também pode nos indicar alguns aspectos da atitude de Paulo em relação ao Shabbath - de modo que tornaremos a estudá-la quando voltarmos nossa atenção para esse assunto - mas que não revela coisa alguma sobre sua atitude em relação à lei.

Em Efésios, porém, encontramos uma passagem que fala explicitamente da lei (Ef 2.14,15).⁹² Quase cada palavra dessa oração deixa espaço para discussão no que diz respeito à sua interpretação, de modo que nossas conclusões não devem ser consideradas categóricas. No entanto, pode-se fazer algumas asserções com um certo grau de certeza. Uma interpretação comum da oração **Τὸν νόμον... δόγμασιν** (“a lei dos mandamentos na forma de ordenanças”) entende que esta se refere a “apenas uma parte da lei, isto é, a um número limitado dos seus ‘mandamentos’... somente as ordenanças cerimoniais foram abolidas”.⁹⁴ Existem, porém, pelo menos três motivos pelos quais isso não é possível.

Conforme Barth destaca, essa distinção entre lei moral e cerimonial não pode ser asseverada. Seria tão antinatural para Paulo e seus leitores quanto o era para a mentalidade do Pentateuco.⁹⁵

Também não é verdade que Paulo considerava o aspecto “cerimonial” como algo apenas superficial e, portanto, dispensável. Por certo, ele se opunha a qualquer tentativa de impor a circuncisão sobre seus convertidos (apesar de ser questionável que tenha classificado essa prática como “cerimonial”, mesmo supondo que usasse termos desse tipo), mas, ao que parece, também era igualmente irredutível quanto à observância das cerimônias cristãs do batismo e da Ceia do Senhor.

A crítica mais relevante que se pode fazer a essa interpretação diz respeito ao fato de ela não dar sentido à passagem como um todo. Paulo considera que **νόμον Τ(3ν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν** constitui uma barreira entre judeus e gentios. Sem dúvida, não era apenas a lei “ritual” que constituía essa barreira: esperava-se que o **גר חוץ לך** (“estrangeiro que habita entre vós”) cumprisse a lei ritual, mas isso não o tornava parte do povo de Israel.⁹⁶

Esse último ponto indica o caminho para uma interpretação

adequada da passagem. A lei que foi destruída era justamente a lei que constituía uma barreira entre os judeus e gentios; em outras palavras, a lei vista do ponto de vista da aliança entre Deus e o povo que devia ser exclusivamente o seu povo. Isso devia abranger o elemento ritual (incluindo, é claro, a lei do Shabbath), mas, para Paulo, ia muito mais longe. Fazer tal afirmação (apesar do que diz Bacchiocchi) não é o mesmo que acusar Paulo de tentar “deixar a humanidade sem princípios”, antes, é ver, como Paulo, a amplitude extraordinária do novo ato de Deus em Cristo, que constitui nele uma só nova humanidade. E, apesar de Paulo não estar falando da conduta cristã (mas da iniciação cristã), podemos observar de passagem que qualquer adendo do tipo “agora, evidentemente, nessa nova humanidade, os gentios devem começar a observar o Shabbath (ou qualquer outra parte da legislação)” às asserções de Paulo distorceria completamente sua idéia da situação.

Restam ainda duas passagens relacionadas a serem discutidas nessa seção. Em 1 Timóteo 1.8-11, há um breve discurso sobre o uso da lei, enquanto 2 Timóteo 3.16,17 comenta sobre o uso das “Escrituras”. Afirma-se com freqüência⁹⁸ que essas duas passagens são irreconciliáveis entre si e com a posição de Paulo em relação à lei, sendo que esse próprio fato confirma a natureza deuteropaulina das epístolas pastorais. Começaremos discutindo a primeira questão de compatibilidade interna.

Em 1 Timóteo 1.8, lemos que a lei é boa se for usada “de modo legítimo”. Isso pode significar “usada como *lei*” (ou seja, não como o evangelho),⁹⁹ ou apenas, “apropriadamente”,¹⁰⁰ “de maneira adequada”. Apesar de uma tendência em favor da primeira alternativa, é difícil entender de que maneira ela pode fazer sentido dentro do contexto. Conforme os versículos 4 e 6 indicam, o problema não era o legalismo ao qual Paulo se opôs tão energicamente na Galácia, mas a futilidade e irrelevância desse tipo de ensinamento. Além do mais, o texto prossegue

afirmando que a lei não foi promulgada para o homem justo (δικαῖος, v. 9). Caso isso se refira, como parece razoável crer, ao homem justificado pela fé cristã,¹⁰¹ então “apropriadamente” faz mais sentido. A lei é boa, mas é preciso haver a consciência de que ela não foi promulgada para os cristãos, mas para os de fora, os “transgressores e rebeldes”. Essa declaração, por si mesma, não dá qualquer indicação de qual deve ser o uso cristão da lei, e Conzelmann¹⁰² descreve 2 Timóteo 3.16,17 como sendo apenas “uma exposição positiva do ‘uso legítimo’” da lei. Porém, nessa última passagem, ocorre, no mínimo, uma mudança nítida de ênfase, uma vez que se tem em vista **somente** “quem é justo”. Em 2 Timóteo

3.14- 17, diz-se que as Escrituras¹⁰³ desempenham cinco papéis: (1) “[tomar] sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus”; (2) “ensino”; (3) “repreensão”; (4) “correção” e (5) “educação na justiça”. Seria uma atrocidade supor que, nessa passagem, a designação “Escrituras” exclui a lei; mas é possível, porventura, o autor de 1 Timóteo dizer que a lei cumpre as funções (1) e (5)? Ao responder essa pergunta, precisamos ter em mente que 1 Timóteo 1.8-11 é uma passagem polêmica e que não devemos supor que a expressão participial εἰδότες τὸν αἴτιον (“sabemos, porém”) tem como objetivo oferecer uma exegese exaustiva do uso “legítimo” da lei. Qualquer um que deseje interpretar a lei corretamente deve estar ciente de que sua função legal,¹⁰⁴ de fato, perdeu a validade para o cristão (um toque extremamente paulino); no entanto, ainda pode encontrar outras maneiras em que a lei continua sendo válida para ele, oferecendo até mesmo sabedoria e educação na justiça.

Assim, tudo indica que não é mais difícil estabelecer uma relação entre essas duas declarações do que correlacionar vários pares de asserções na homolegômena paulina. E a atitude resultante com respeito às Escrituras é, sem dúvida alguma, compatível com o que vemos na homolegômena, pois o Paulo que se opõe a qualquer tentativa de impor a lei sobre os seus convertidos, pode, ainda assim, citá-la com frequência (e

esperar que seus leitores conheçam seu texto e, por vezes, até mesmo seu contexto) e afirmar que “tudo quanto foi, outrora, escrito para o nosso ensino, foi escrito a fim de que, pela paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança”.¹⁰⁵ Se aqui, nas epístolas pastorais, vê-se uma relação mais próxima entre a ética e a instrução das Escrituras e uma ênfase menor em andar no Espírito, a diferença ainda não é tão pronunciada a ponto de exigir que tratemos das epístolas pastorais dentro de uma categoria diferente.

A mesma atitude em relação à lei é vista tanto aqui quanto em outras partes dos escritos paulinos.

Concluimos esta seção com uma tentativa de resumir tal atitude. A lei oferece à humanidade os padrões éticos¹⁰⁶ do Deus santo. Assim, sua excelência é inquestionável, mas serve apenas para mostrar a existência de nosso pecado, para nos condenar por nossas transgressões e para provocar nosso pecado. Deví- do à fraqueza da carne, a lei não é capaz de ter qualquer outro efeito sobre nós quando lemos seus preceitos justos. Somente a morte de Cristo remove de nós a condenação que, de outro modo, é declarada contra todo aquele que deseja viver pelas prescrições da lei.

Porém, a lei também representa todo o acordo pactuai que Deus fez com seu povo no Sinai, uma aliança que foi manifestamente substituída pela nova aliança em Cristo. Paulo percebeu que, nesses dois aspectos, a lei não exercia mais qualquer função na vida do cristão. Seus novos *insights* cristãos sobre o caráter “sobremaneira maligno”¹⁰⁷ do pecado também o levaram a considerar qualquer tentativa, até mesmo dos cristãos, de usar a lei como base para a situação do indivíduo diante de Deus como um caminho que conduzia, inevitavelmente, ao pecado da “jactância”, ou seja, fé em si mesmo em vez de fé em Deus.¹⁰⁸ A única maneira cristã de cumprir as obrigações para com Deus é cumprir a lei do amor (a lei da sujeição de si mesmo ao outro), caminhando no Espírito. Esses dois fatores - o amor e o

Espírito - são considerados por Paulo como a forma de guardar a obediência cristã de cair num legalismo formal. Infelizmente, porém, são raras as ocasiões em que a igreja conseguiu preservar esse *insight* paulino.

Paulo e o \$ des mandamento!

As asserções acima incluem o Decálogo no âmbito da “lei”, mas há quem afirme que o Decálogo se encontra numa categoria especial e particular, e que continua em vigor mesmo quando o resto da lei é abolido.¹⁰⁹ Uma vez que existam algumas evidências de que o próprio Paulo considerou pelo menos um dos mandamentos como sendo válido para os cristãos,¹¹⁰ também é necessário investigar a atitude dele em relação ao Decálogo.

Em 1 Coríntios 7.19 Paulo apresenta o seguinte axioma: “A circuncisão, em si, não é nada; a incircuncisão também nada é, mas o que vale é guardar as ordenanças de Deus”. Com referência a isso, Alio comenta:

O que conta é “guardar os mandamentos de Deus”, ou seja, obedecer ao Decálogo e aos preceitos do evangelho ou, conforme a colocação do apóstolo em Gálatas, “a fé que atua pelo amor”. (É inútil seguir o exemplo de protestantes como *Bachmann* e tentar amenizar o termo **evtoXod** [“mandamentos”] nessa passagem, como se a fé pudesse produzir salvação sem as obras que nascem da fé).¹¹¹

Wendland também adota essa interpretação, advertindo-nos que Paulo não defende, de maneira alguma, o antinomianismo.¹¹² Pode-se dizer que esses dois exemplos representam uma exegese superficialmente óbvia

e, de fato, convincente. Porém, Barrett toca num erro fatal dessa abordagem:

Do ponto de vista dos judeus, trata-se de uma declaração paradoxal, ou melhor, absurda. Um judeu responderia: “A circuncisão é um dos grandes mandamentos de Deus; se, portanto, devemos guardar os mandamentos de Deus, não podemos dizer que a circuncisão não é nada; devemos ser circuncidados”. Deve-se observar, ainda, que o mandamento da circuncisão não surge da tradição oral judaica; antes, se encontra firmemente arraigado no Antigo Testamento.¹¹³

Sem dúvida, Alio poderia responder que a circuncisão, apesar de estar arraigada no Antigo Testamento, não se encontra no Decálogo. Mas sua própria interpretação dessa passagem como sendo uma alusão ao Decálogo e ao evangelho é um tanto arbitrária e há pelo menos três problemas que decorrem de se restringir essa referência somente ao Decálogo.

1. Não há evidência alguma de que **έν'ἰ0λ(3ν θεοί)** (“mandamentos de Deus”) era um termo técnico que seria considerado uma referência exclusiva (ou primordial) ao Decálogo. Até mesmo o uso de **αι έντολαί** em Marcos 10.17ss e textos paralelos não comprova tal uso, uma vez que na história de Mateus, a pergunta do homem, (“E lhe perguntou: Quais?”; Mt 19.18) indica que a expressão “os mandamentos” não era entendida automaticamente como “o Decálogo”. Além disso, o Decálogo não é tido como a essência ou sumário da lei.¹¹⁴ Assim, fica claro que os primeiros leitores de Paulo não teriam entendido que ele se referia ao Decálogo. Apesar de não podermos supor **a prion** que Paulo sempre escreveu de modo a ser claramente compreendido, ainda resta um argumento prima **facie** em favor da hipótese de que ele estava consciente do perigo de ser interpretado incorretamente e de que teria qualificado devidamente sua asserção caso desejasse que seus leitores entendessem que

a expressão “mandamentos de Deus” se referia somente aos Dez Mandamentos.

2. Conforme todos os comentaristas destacam, há paralelos bastante próximos entre essa passagem em Gálatas 5.6 e 6.15, mas nesses casos, as palavras usadas são, respectivamente: “...mas a fé, que atua pelo amor” e “... mas o ser nova criatura”. Apesar do que afirma Alio, é questionável se Paulo poderia, de fato, ter

considerado a “fé atuando pelo amor”¹¹⁵ como sendo equivalente à “observância rigorosa do Decálogo”.

3. De acordo com essa interpretação, em 1 Coríntios 7, Paulo está dizendo aos convertidos gentios que, apesar de não deverem buscar a circuncisão, devem (entre outras coisas), observar o Shabbath. Não se trata apenas de uma contradição total do próprio conselho de Paulo em Gálatas,¹¹⁶ mas também de uma interpolação extremamente destoante; a intenção da passagem é incentivar cada membro da congregação a permanecer na condição em que foi chamado.

E possível encontrar uma interpretação mais adequada dessa passagem? Sem dúvida, Barrett se encontra no caminho certo quando compara 9.20,21 (ver discussão abaixo sobre esses versículos) e comenta: “O fato de ***guardarmos os mandamentos de Deus*** representa uma obediência à vontade de Deus, conforme esta foi revelada em seu Filho, muito mais radical do que poderia ser a observância de qualquer código, quer cerimonial ou moral”.¹¹⁷ Com isso, não se está, de modo algum, “amenizando o termo ***ἐντολαῖ***”, mas apenas observando que esse termo deve ser entendido com um sentido menos específico do que Alio sugere. Em outras palavras, nos vemos mais uma vez diante do problema de que as palavras usadas por Paulo não são termos técnicos com um significado claro e inequívoco. Portanto, não podemos sequer supor, a partir dessa passagem, que Paulo via uma distinção entre “mandamentos (como a circuncisão)” e “mandamentos (como aqueles do Decálogo)”, uma vez que

não fica claro se tinha em mente, nesse caso, uma referência aos estatutos da Torá.¹¹⁸ Portanto, seria imprudente desenvolver qualquer teoria sobre a atitude do apóstolo em relação ao Decálogo tomando por base 1 Coríntios 7.

Em Efésios 6, a referência ao Decálogo é indiscutível. Essa passagem parece ter oferecido a vários comentaristas um ponto de partida para proposições imaginativas, resultantes muito mais dos conceitos dos comentaristas acerca da educação de filhos ou da ordem eclesiástica¹¹⁹ do que daquilo que se encontra no texto. A fim de podermos asseverar a validade de nossas conclusões com respeito a essa passagem, devemos nos certificar de que entendemos o que está sendo dito. Essa passagem constitui parte do *Haustafel*,¹²⁰ que, conforme Sampley demonstrou,¹²¹ é usado de tal modo que se toma parte integrante da argumentação da epístola. Dentre os propósitos dessa epístola, podemos observar o chamado à unidade, a característica que fundamenta o *Haustafel*. O conjunto de instruções é apresentado pela convocação em 5.15-21, resumido no último versículo, “sujeitando-vos uns aos outros no temor de Cristo”.

Para os filhos,¹²² essas palavras são interpretadas com o sentido de “obedecei a vossos pais no Senhor” (6.1). Partindo do pressuposto de que “no Senhor” (*ἐν κυρίῳ*) é parte do texto original,¹²³ dificilmente pode ser interpretado em relação a “pais”,¹²⁴ referindo-se antes a “obedecei”. Assim, a referência central ainda se encontra dentro da esfera da vida cristã e da adoração, apesar de não ser necessário supormos que a mesma era considerada a única esfera de atuação dessa injunção de Paulo.¹²⁵ Porém, cabe lembrar que Paulo continua expandindo sua ordem anterior expressada em 5.21: “sujeitando-vos uns aos outros no temor de Cristo”, sendo esta, por sua vez, uma expansão do imperativo no início do capítulo. Aqui, o imperativo não é fundamentado nos mandamentos, mas na sua “vocação” cristã (4.1); no seu “[aprender] a Cristo” (4.20); na sua nova vida em Cristo (4.22,23,25), e assim por diante. Agora, em 6.1, Paulo acrescenta outro

motivo: isso é “justo”. E possível que, ao citar o mandamento, esteja acrescentando ainda outra razão,¹²⁶ mas essa não é, de maneira alguma, sua motivação principal.¹²⁷ O próprio fato de o mandamento não constituir um motivo fundamental sugere - ainda que não se possa dizer que comprova - a tese de que Paulo não considerava os mandamentos, por si mesmos (como também a lei, por si mesma) obrigatórios para os cristãos. Mas a fim de confirmar essa idéia, devemos investigar outras partes dos escritos paulinos.

Em 2 Coríntios 3, a antiga aliança é identificada, implicitamente, com o Decálogo, uma vez que essa foi a única parte da lei gravada em pedra (v. 7). Paulo usa essa imagem para fazer um contraste entre a nova aliança no Espírito, que é a única fonte de vida. Como devemos entender esse contraste entre a “letra” (**γράμμα**) e o Espírito (ou “espírito”; o termo **πνεῦμα** é ambíguo)? Tradicionalmente, pode-se encontrar duas linhas de interpretação: a “letra” representa o sentido literal da lei e o “espírito”, seu sentido interior e espiritual; ou então, a letra se refere à lei (qualquer que seja o conceito do termo), enquanto o Espírito se refere ao próprio Santo Espírito, ou à sua operação nos cristãos.¹²⁸ Na terceira parte de seu artigo,¹²⁹ Schneider argumenta energicamente em favor desta última interpretação (que ele chama de “realista”, contrastando com a interpretação “formalista”), como também o faz “a maioria dos autores atuais”.¹³⁰

Caso esta seja a interpretação correta, e Schneider apresenta argumentos convincentes em favor da mesma, então temos mais evidências de que o Decálogo é considerado tão imperioso para os cristãos quanto a lei. Não se trata apenas de afirmar que, para Paulo, a antiga aliança é reinterpretada em termos de experiência cristã, mas que o sistema todo de desenvolvimento e manutenção das relações entre Deus e os homens chegou ao fim, sendo sobrepujado por um novo e mais glorioso meio. No entanto, de qualquer modo que fosse interpretada, a lei só poderia trazer a morte; somente o Espírito Santo de Deus produz vida. Sem dúvida, é assim que devemos entender as palavras de Paulo em 2 Coríntios 3.6b a fim de

que sejam compatíveis com suas declarações em outras passagens.

Duas passagens em Romanos reforçam esse conceito do pensamento paulino. Em Romanos 7 (ver comentário acima sobre esse capítulo), a discussão se concentra na lei, que é condensada e representada justamente por um dos mandamentos (o décimo). Portanto, as conclusões às quais chegamos acima com referência à lei se aplicam igualmente ao Decálogo; aquilo que Paulo afirma a respeito de um, continua a afirmar a respeito do outro.

Além disso, encontramos em Romanos uma repetição do tema do “cumprimento da lei” apresentado em Galátas 5.14. Mais uma vez, o que foi dito a respeito da lei nessa passagem volta a ser explicado em detalhes com respeito aos mandamentos. E verdade que Paulo trata exclusivamente da segunda tábua do Decálogo,¹³¹ mas é de se duvidar que trataria a primeira tábua de maneira radicalmente distinta e, como nossa discussão sobre o quarto mandamento demonstrará,¹³² por certo não parte simplesmente do pressuposto de que os gentios convertidos adotariam essa prescrição. Portanto, temos motivos para ver um paralelo importante entre Galátas 5.14 e Romanos 13.9,10, o que, mais uma vez, confirma nossas conclusões acima: a atitude de Paulo com relação aos mandamentos e o uso que faz dos mesmos são idênticos à sua atitude e uso da lei.

Paulo e a lei de Cristo

De acordo com a tese proposta por C. H. Dodd¹³³ em 1953, apesar de Paulo não se considerar mais debaixo da lei (**ἸΟΤὸ νόμον**), ainda assim, considerava-se “leal à lei de Deus, à medida que esta representava ou expressava a lei de Cristo”,¹³⁴ e de que essa “lei de Cristo” é constituída justamente das “instruções” (**ἐπιταγαί**) e dos “mandamentos” (**διατάγματα**) dados por Jesus aqui na terra. Tal proposição seria

relevante para o nosso estudo caso pudesse ser demonstrado que o próprio Jesus ensinou uma determinada atitude em relação ao Shabbath (ou domingo),¹³⁵ e que Paulo conhecia um conjunto de ensinamentos de Jesus que inclui esse aspecto. Não há dúvidas de que Paulo estava familiarizado com pelo menos alguns dos ensinamentos de Jesus,¹³⁶ e é bem provável que tenha lançado mão desse conhecimento em várias passagens de suas epístolas.¹³⁷ Porém, de maneira alguma, é tão óbvio a ponto de ele considerar tal ensinamento uma nova **lei** para a igreja. Isso porque, não apenas o nomianismo como sistema não faz justiça ao pensamento de Paulo,¹³⁸ mas também o uso que o próprio Paulo faz das tradições de Jesus vai contra essa pressuposição.¹³⁹ Torna-se necessário, portanto, examinar a interpretação de Dodd. Mesmo que os genitivos θεοῦ (“de Deus”) e **χρίστοῦ** (“de Cristo”) sejam “claramente regidos pelo **νόμος**”,¹⁴⁰ é de se duvidar que, nesse contexto, **νόμος χρίστοῦ** possa ser alguma coisa além da lei do amor que, em outras passagens, Paulo descreve como a norma para seus relacionamentos.¹⁴¹ E possível que essa interpretação também inclua Gálatas 6.2, onde encontramos uma outra referência à lei de Cristo e, mesmo que se trate, aqui, de uma alusão às palavras de Cristo sobre o domingo,¹⁴² não temos base suficiente para supor que Paulo considerava ou se referia à lei de Cristo como um **conjunto** de normas cristãs.¹⁴³

Assim, independentemente da questão da atitude de Jesus com respeito ao Shabbath e ao domingo, é pouco provável que seja possível esclarecer melhor a abordagem de Paulo por essa linha de investigação. Ao discutir esse assunto, em momento algum ele se refere a uma declaração dominical, e não sabemos ao certo os limites de seu conhecimento dos ensinamentos de Jesus. Portanto, qualquer afirmação sobre a dependência de Paulo das palavras de Jesus quanto a esse assunto não passa de conjetura e, muito provavelmente, servirá mais para obscurecer do que esclarecer a questão.

Paulo e o quarto mandamento

Estamos prontos, agora, para examinar as poucas passagens em que Paulo se refere à observância do Shabbath.¹⁴⁴

Gálatas 4.10

É comum pressupor, sem qualquer questionamento, que as palavras “dias, e meses, e tempos, e anos” dizem respeito aos festivais judaicos do Shabbath, lua nova, festivais anuais e anos sabáticos ou de jubileu e confirmar essa conjectura com uma citação de Colossenses 2.16.¹⁴⁵ São poucos os comentaristas que se dão o trabalho de perguntar porque Paulo não usou os nomes de costume para os festivais judaicos (como em Cl 2.16) se era a eles que estava se referindo nessa passagem. Bligh responde afirmando que “os cristãos, tanto judeus quanto gentios... estavam habituados a se reunir para a liturgia do Shabbath e Paulo não desejava mudar esse costume”.¹⁴⁶ No entanto, essa idéia parece excessivamente sutil, uma vez que, para Bligh, na verdade Paulo está se referindo ao Shabbath nessa passagem e não condena a observância (pelo menos de um certo tipo) desse dia. Mas é difícil supor que Paulo estivesse se referindo a festivais periódicos não-judaicos, uma vez que os seus oponentes certamente apresentavam características judaicas. A interpretação da situação da Galácia proposta por Jewett¹⁴⁷ tem a vantagem de considerar seriamente tanto essas características dos oponentes quanto a terminologia usada por Paulo. Jewett sugere que a terminologia de Paulo indica

que os agitadores não haviam usado de termos típicos judaicos, mas procurado relacionar os festivais dos judeus com idéias e termos correntes do mundo helenístico.

Assim, o calendário religioso foi apresentado aos gálatas de maneira

extremamente não-ortodoxa. Mas os agitadores não se incomodavam, desde que fosse possível obter resultados rápidos e observáveis. Para eles, era mais importante os gálatas serem circuncidados e começarem a guardar os festivais, do que fazê-lo pelos motivos corretos.¹⁴⁸

Caso isso seja verdade, então o fato de Paulo censurar essa prática como ele faz, não exclui, necessariamente, todo e qualquer festival comemorado com regularidade, como o Shabbath ou o domingo, independentemente da forma como era observado. Mas, apesar do seu potencial de se mostrar atraente para os apologistas cristãos, essa interpretação não conduz, por si mesma, a qualquer avaliação mais específica da atitude de Paulo com respeito aos festivais cristãos e periódicos. Na verdade, ainda é difícil supor que a forma das palavras que Paulo usa nesse texto é compatível com uma atitude positiva em relação à observância do Shabbath, como se ele estivesse dizendo que o problema era os gálatas estarem guardando os festivais certos pelos motivos errados. Ao que parece, Paulo considerava errada a tentativa de impor sobre os gentios a observância do Shabbath (ou, de fato, a observância de qualquer festival regular dos calendários astrológicos judaicos), e também julgava retrógrada qualquer tendência da parte dos convertidos de se sujeitar a essa coerção.

Romanos 14.5

Fez-se referência anteriormente¹⁵⁰ à situação correlata de Romanos 14.5. Paulo distingue dois grupos: os “débeis”, cujos escrúpulos os levam a praticar o vegetarianismo e os “fortes”, com os quais Paulo se identifica em 15.1. Essa parte é clara; o que ainda precisa ser explicado é o modo como Paulo relaciona esses dois grupos à questão da observância dos dias. Schlier comenta que no versículo 5, a linha de raciocínio é interrompida,¹⁵¹ mas depois, ele próprio segue o exemplo de outros comentaristas e supõe que

Paulo está simplesmente recordando mais uma diferença que precisava ser acertada entre os dois grupos romanos.

Porém, apesar da unanimidade dos comentaristas, essa interpretação não se mostra satisfatória. Deixa dois problemas por resolver: o termo enigmático *γὺπ* (“pois”), que abre a declaração no texto original,¹⁵² e o fato de Paulo não tratar em momento algum a questão dos dias. O primeiro desses problemas certamente não é insuperável,¹⁵³ mas o segundo parece ter passado despercebido pelos comentaristas. Se Paulo estava enfrentando na igreja de Roma uma situação de confusão com a observância dos dias (quer festivais ou de jejum), essa questão devia ser, no mínimo, tão problemática quanto aquela do consumo de carne e, sem dúvida, isso teria ficado mais claro. No entanto, Paulo não diz coisa alguma sobre o assunto, exceto “Cada um tenha opinião bem definida em sua própria mente” - o que, para duas facções em conflito, não deve ter parecido um modo satisfatório de tratar da situação. E, apesar de o problema das carnes ser retomado e explicado nos versículos 14-23, o texto não apresenta mais qualquer referência aos “dias”. Paulo nem mesmo reconhece que o homem que considera todos os dias iguais o faz para o Senhor (cf. v. 6). De acordo com a interpretação tradicional, o modo como Paulo trata essa questão é profundamente inadequado e é pouco provável que tenha resolvido o problema.

Existe, porém, uma interpretação alternativa para essa passagem que também permite que o *γὰρ* seja plenamente enfatizado. Para isso, é necessário apenas considerar que a questão dos “dias” havia surgido anteriormente na história da igreja de Roma e já havia sido resolvida. Não é difícil imaginar que esse tenha sido o caso num meio tão cosmopolita. Partindo desse pressuposto, Paulo está dizendo para a igreja que, **assim como** aceitam as diferentes práticas com relação aos “dias”, **também** devem estar abertos para diferentes práticas com relação às “carnes”. Desse modo, é fácil entender como os “dias” não aparecem com maior destaque

na discussão.

Mas o que são esses “dias” observados por alguns e não por outros? As opiniões diferem, considerando que podem ser dias festivos¹⁵⁴ ou de jejum.¹⁵⁵ Bacchiocchi, em especial, argumentou que o contexto é de abstinência de alimentos, de modo que é impossível ter em mente o Shabbath (que era um dia de banquetear, e não jejuar). Trata-se, contudo, de uma linha falsa de raciocínio. A questão não é a abstinência *periódica*, mas o vegetarianismo *habitual*, até mesmo aquele que se abstém (**ο μὴ ἐσθίων**) de carnes, pode banquetear-se com legumes. Assim, à primeira vista, não há qualquer evidência de que se tem em mente os dias de jejum.¹⁵⁶ Na verdade, pode-se observar uma ligeira indicação contrária. O paralelismo nos versículos 2, 5 e 6 sugere¹⁵⁷ que são os fortes, e não os débeis, que observam esses “dias”. Pode-se dar crédito a essa idéia?¹⁵⁸ Talvez não, se os “dias” forem dias de jejum. No entanto, é bem possível que a consciência dos mais fracos os impedisse de comemorar os festivais, quer por estes serem associados à antiga aliança, quer em função de sua relação com elementos astrológicos.¹⁵⁹ Por outro lado, não temos evidência alguma tanto da parte do próprio Paulo quanto no Livro de Atos,¹⁶⁰ de que Paulo tenha continuado a guardar o Shabbath. Assim, em última análise, há indicações favoráveis de que o Shabbath fazia parte dos “dias” de Romanos 14.5.¹⁶¹ Paulo reconhece que a observância de dias como esses é apenas uma questão de consciência individual.

Colossenses 2.16

Há um grande volume de material escrito sobre a chamada heresia colossense, incluindo um ataque enérgico à própria existência de tal fenômeno.¹⁶² Em nosso estudo, porém, devemos nos concentrar apenas na interpretação da declaração de Paulo de que ninguém deve “julgar” (**κρῖναι**) os colossenses “por causa de... sábados” (**ἐν μέρει**

σαββάων). As variações de **κρίνεῖν** dependem do contexto. Neste caso, o contexto é a liberdade cristã, pois diz respeito à vitória de Cristo sobre os principados e potestades (é interessante observar que **οὐν**, “pois”, liga o v. 16 com os vs. 8-15). Assim, é bem possível que o verbo **κριτής** (“julgar”) seja de caráter mais condenatório do que aprobatório. A maioria dos comentaristas concorda que o juiz é, provavelmente, um homem de tendências ascéticas, que faz objeção àquilo que os colossenses comem e bebem.¹⁶³ A maneira mais natural de entender o restante da passagem não é que ele também *impõe* um ritual de dias festivos, mas que *se opõe* a certos elementos dessa observância.¹⁶⁴ Mais uma vez, portanto, tudo indica que Paulo era capaz de aprovar, de bom grado, a observância do Shabbath.¹⁶⁵ Sua atitude é de que, como tantas outras coisas, guardar o Shabbath não é benéfico nem nocivo. Como todas essas atividades,¹⁶⁶ a observância do Shabbath é uma sombra das coisas vindouras. Vemos aqui, novamente, um eco da atitude de Paulo em relação à lei em seus momentos mais positivos.¹⁶⁷ Nos últimos tempos, as implicações do termo que Paulo usa, **σκιά** (“sombra”) tem sido objeto de várias discussões.¹⁶⁸ Por certo, assim como outros antes dele,¹⁶⁹ Paulo está contrastando a **ἀκλή** com a **σύμμη** (“realidade”). Mas, será que (como muitos comentaristas pressupunham), como Platão, o apóstolo está incentivando seus leitores a buscar a substância e abandonar a mera sombra? Ao considerar a atitude de Paulo em relação à lei, como vimos acima, é pouco provável que seja esse o caso. O papel da sombra não é simplesmente preliminar (chegando ao fim com a manifestação da substância) e nem apenas de “símbolo apropriado”¹⁷⁰ que, portanto, continua sendo válido. Como no caso da lei, a atitude de Paulo em relação aos festivais parece indicar¹⁷¹ que, para ele, tais comemorações perderam seu valor, mas ainda podem ser desfrutadas por aqueles que desejam celebrar. Qualquer que seja nossa interpretação da situação, a declaração de Paulo “Ninguém, pois, vos julgue” indica que não

se deve impor normas rígidas com referência ao uso dos festivais. Como no caso da lei, em se tratando de festivais, o cristão não tem mais obrigação de cumprir as estipulações externas.

Avaliação

Podemos, agora, tecer alguns comentários gerais a respeito do assunto em questão. Vimos que (apesar do grande número de discussões sobre esse tema) o problema não é algum tipo de observância do Shabbath que estava sendo imposta sobre os convertidos de Paulo e à qual ele se opunha. Assim, cabe esclarecer a situação ao especificar aquilo a que Paulo estava se opondo, a base para suas objeções e a relação entre essa questão e a observância do Shabbath.

Apesar de as três situações discutidas acima serem distintas, em cada uma delas, Paulo se vê diante do perigo de uma obrigação que, por algum motivo, estava sendo imposta aos seus convertidos.¹⁷² Sua reação se mostra mais violenta em Gálatas, onde essas estipulações não apenas estavam ligadas a uma volta dos elementos ou princípios frágeis e desprezíveis (**στοιχείων, 4.9**), mas também ao fato de estes serem considerados essenciais para que os convertidos fossem aceitos na igreja. Em um grau menos rigoroso, essas estipulações estavam sendo usadas em Roma e Colossos para “julgar” os irmãos em Cristo. Tendo em vista sua concepção do papel atual da lei, Paulo não podia permitir julgamentos com base em tais preceitos. Na verdade, dentro da nova aliança, ninguém tem liberdade de julgar seu irmão. Por isso, Paulo se opõe a qualquer tentativa de transformar a observância dos festivais ou a maneira como devem ser observados num critério de ortodoxia.

O que isso revela sobre a atitude de Paulo em relação ao Shabbath? A implicação clara é de que ele se recusa a ser dogmático em qualquer sentido. Um indivíduo pode guardar o Shabbath ou não, e acredita-se, de um modo geral, que Paulo supunha que um cristão judeu observaria esse dia, enquanto um convertí- do gentio não o faria. O que importava não era a

prática que a pessoa adotava, mas suas motivações; e a conversão que se dava por motivos indevidos era considerada repreensível. Assim, é bem provável que Paulo não tivesse problemas em permitir uma grande variedade de práticas dentro das igrejas. Em nossa última seção, trataremos da relação entre essa possível flexibilidade e a observância de um dia especificamente cristão.

Paulo e o primeiro dia da semana

S. Bacchiocchi discute extensivamente¹⁷³ a única referência de Paulo ao primeiro dia da semana (ICo 16.2) e os problemas decorrentes da mesma. Enfatiza que a maioria dos comentaristas se apressa em ver por trás desse ato de caridade essencialmente particular e individual uma **reunião** para um culto de domingo.

Mas as conclusões do próprio Bacchiocchi são igualmente especulativas e ele apresenta algumas perguntas retóricas:

Se a comunidade cristã estava adorando reunida no domingo, parece paradoxal que Paulo recomende separar a oferta em casa. Por que os cristãos deveriam juntar suas ofertas em casa no domingo se era nesse dia que se reuniam para o culto? Não seria mais apropriado que o dinheiro fosse levado para o culto dominical?¹⁷⁴

No entanto, Bacchiocchi não percebe que sua própria posição, que fica implícita nessas questões, exclui a possibilidade de os cristãos se reunirem para um culto em **qualquer** dia, caso o dinheiro devesse ser recolhido nos cofres da igreja. Contudo, Paulo parece supor que a coleta do dinheiro só seria feita entre os membros da igreja quando ele chegasse.¹⁷⁵ Nesse caso, não se faz menção alguma de recolher as ofertas durante as

reuniões da igreja de Corinto, quer estas ocorressem no domingo ou em qualquer outro dia. Mas Bacchiocchi vai ainda mais longe e sugere que, por trás desse “plano de depósito a cada primeiro dia”,¹⁷⁶ se encontra a observância do Shabbath:

Esperar até o final da semana ou do mês... é contrário às boas práticas orçamentárias, uma vez que a essa altura, a pessoa pode se ver com os bolsos e as mãos vazias...

Apesar de ser difícil determinar no presente o significado econômico (se é que este existia) associado ao domingo no mundo pagão, sabe-se com certeza que os judeus não faziam qualquer tipo de cálculo ou transação financeira no Shabbath. Uma vez que o costume judaico de guardar o Shabbath influenciou até mesmo inúmeros gregos e romanos, parece razoável que Paulo recomendasse os cristãos a planejar no primeiro dia da semana - ou seja, logo depois do Shabbath - para contribuir com a campanha em questão, antes de gastar seus recursos com outras prioridades.¹⁷⁷

Tratam-se, porém, de asserções bastante especulativas e que parecem tomar por certa¹⁷⁸ a conjectura de Deismann de que o domingo era o dia de pagamento. Apesar de nosso conhecimento sobre o sistema econômico da Antigüidade ser limitado demais para nos permitir fazer afirmações categóricas, sabemos que, pelo menos na Palestina, havia um grande número de trabalhadores diários.¹⁷⁹ Além disso, os registros antigos de salários parecem citar sempre valores anuais ou mensais, e não (tanto quanto eu sei) semanais. O ônus da prova cabe, então, àqueles que afirmam que as instruções de Paulo em 1 Coríntios 16.2 se referem à disponibilidade de fundos do indivíduo. A última frase de Bacchiocchi em sua seção sobre esse versículo, porém, é surpreendentemente comedida: “O texto sugere, portanto, um valioso plano semanal para garantir uma contribuição substancial e organizada para os irmãos pobres de Jerusalém,

mas seria uma distorção do texto extrair mais significado do mesmo.”¹⁸⁰ No entanto, tudo indica que havia um bom motivo para Paulo escolher um esquema semanal e, parcialmente, para sugerir o primeiro dia¹⁸¹ como sendo apropriado para a coleta. É impossível imaginar que, para um judeu como Paulo, o ciclo de sete dias pudesse ter sido considerado apenas em termos seculares, de modo que é muito provável que esse esquema semanal tenha sido fundamentado, pelos menos em parte, em sua própria atitude em relação ao Shabbath (ou ao domingo). Sem dúvida, se a igreja de Corinto se reunia regularmente em um desses dias, havia uma relação clara entre esses encontros e o ato de caridade em questão, mas não temos como saber ao certo. Assim, apesar de ser razoável ver uma ligação entre a coleta e o culto regular da igreja, o texto não oferece apoio algum para a proposição de uma determinada prática ou crença com referência ao domingo, seja da parte de Paulo ou da igreja.

Não há como ir além disso? Diante de tudo o que foi discutido, podemos, pelo menos, avaliar a relação entre as atitudes contemporâneas e a posição de Paulo. Não é absurdo supor que o domingo era considerado, desde um estágio inicial, como um dia apropriado para uma refeição comunitária cristã e que, sem dúvida, toda refeição desse tipo era, pelo menos em parte, uma eucaristia. Nada do que vimos nos escritos de Paulo poderia nos levar a supor que ele negaria o caráter apropriado de uma reunião para o culto e a eucaristia no domingo, quer ele ou as igrejas tenham, de fato, chegado a considerar essa prática ou não.¹⁸² Alguns autores contemporâneos,¹⁸³ porém, procuram ir mais longe e afirmar que o domingo *é* o Shabbath cristão e que sua observância constitui, portanto, um cumprimento do quarto mandamento. Encontramos argumentos suficientes para perceber que Paulo não teria dado espaço algum para essa abordagem. Ele não apenas se opunha à reinstituição do Decálogo como lei para a vida cristã, como também permitia de bom grado que o Shabbath do sétimo dia continuasse a ser observado - uma posição bastante incompatível com

qualquer identificação do domingo como Shabbath cristão.

Assim, a contribuição de Paulo para nossa investigação é limitada, porém significativa. Apesar de não nos permitir afirmar que os cristãos **não podem** observar o domingo como um dia cristão por excelência, também nos impede de impor essa observância sobre nossos irmãos em Cristo. Uma vez que, pelo menos em grande parte do mundo, o domingo nos é dado como um dia de descanso e um dia apropriado para o culto, sem dúvida, devemos recebê-lo como tal com gratidão. No entanto, nosso estudo de Paulo não dá margem para construir qualquer edifício teológico sobre esse fato conveniente, porém fortuito.

N·Iα\$ finai!

O termo **σάββατον** ocorre somente duas vezes nos textos paulinos: em 1 Coríntios 16.2 (**μία σάββα**- TOV, a única referência de Paulo ao primeiro dia da semana), e em Colossenses 2.16⁷. Gálatas 4.8¹¹ e Romanos 14.5 também falam de “guardar os dias”, possivelmente se referindo ao Shabbath; essas passagens serão discutidas posteriormente.

Não creio que “Paulo” seja um nome cristão, mas a designação “Saulo” é uma forma conveniente e sucinta de falar de “Paulo antes de sua conversão a Cristo”.

Ver, especialmente, K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles* (Londres: SCM, 1977); Richard N. Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty* (Nova York: Harper and Row, 1964), cap. 4; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Londres: SCM, 1977), seções V.2 e V.4.

Romanos 7.24.

Atos 26.14.

Com referência ao significado de “cumprir a lei” no Judaísmo daquela época, ver, mais recentemente, E. P. Sanders, “On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism”, *Donum Gentilicium*, org. E. Bammel, et al. (Oxford: Clarendon, 1978), págs. 103-126⁷.

A maioria dos comentaristas e autores que falam de Paulo reconhece que Romanos 7 foi escrito de um ponto de vista cristão, qualquer que seja a interpretação que atribuem a essa passagem (sobre a qual, ver págs. 272-277⁷, adiante). Muitos estudiosos questionaram se Paulo *poderia ter* feito tal declaração antes de sua conversão (ver Longenecker, *Paul*, págs. 96,97), mas a tese aqui proposta é simplesmente de que ele *não teria* feito tal declaração.

Longenecker, *Paul*, págs. 98-101⁷.

Ver R. Tannehill, *Dying and Rising with Christ* (Berlim: Töpelmann, 1967), pág. 10, e D. R. de Lacey, *The Form of God in the Likeness of Men* (dissertação não-publicada de Ph.D. de Cambridge, 1974), pág. 153 e η. 4, para a tese de que o conceito que Paulo adota acerca do batismo é anterior ao próprio apóstolo. Atos 9 e 15 dão testemunho de uma reavaliação da lei comparável a essa em questão na igreja de Jerusalém. H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978), argumenta que a concepção de Paulo surgiu de uma interpretação equivocada do concílio de Jerusalém e encontra em Gálatas uma visão da lei que provavelmente foi rejeitada por

todos os apóstolos de Jerusalém. Não precisamos ir tão longe para perceber que os “falsos apóstolos” (quem quer que fossem) de 2 Coríntios 11.12¹⁵ afirma’ vam ter algum apoio da igreja de Jerusalém e, desse modo, representar um grupo cujas tradições cristãs eram conflitantes com a atitude de Paulo em relação à lei.

Sanders, Paul, seção V.

Ibid., especialmente págs. 442-447.

M. Hengel, *The Son of God* (Londres: SCM, 1976), págs. 67,68 e n. 123.

קללת אל־הים, Deuteronômio 21.23, uma passagem citada por Paulo em Gálatas 3.13 (sem a expressão imò **ΤΟΟ ΘΕΟΥ**, “de Deus”). Por certo, essa não é a situação que a legislação deuteronômica tem em mente, mas sem dúvida alguma, Saulo a teria interpretado desse modo no caso em questão, o que pode explicar seu ódio pela seita do Nazareno.

Sanders, Paul, especialmente págs. 236,237,420,421. Sanders emprega a expressão “Judaísmo tradicional” a fim de descrever atitudes para as quais a aliança era fundamental (“The Covenant as a Soteriological Category and the Nature of Salvation in Palestinian and Hellenistic Judaism” em R. Hamerton Kelly e R. Scroggs, org. *Jews, Greeks and Christians* (Leiden: Brill, 1976), págs. 134-7, especialmente pág. 44 e η. 95).

Jeremias 31.31-34.

A oração em si ocorre em IqPhab. 2.3,4 (embora פִּרְיָ apareça entre colchetes no texto de Lohse); CD 6.19; 8.21; 19.33,34 e 20.12.

Ver, por exemplo, 1QS 1.18-2.19; 5.1-6.2; CD 6.14-7.6 (que também inclui uma referência à “nova” aliança); 15.511, e Sanders, Paul, seção 11.2.

Gálatas 4.24; cf, o uso de “a nova aliança” (**ἡ καινὴ διαθήκη**) em 1 Coríntios 11.25 e o uso de “nova aliança” (**καινὴ διαθήκη**; sem artigo) em 2 Coríntios 3.6, contrastando com a “antiga aliança” no v. 14.

Gálatas 3.14¹⁸. Esse fato, por si mesmo, deve ser suficiente para colocar um ponto de interrogação junto à asserção de F. Käsemann de que “a nova aliança” (**ἡ καινὴ διαθήκη**) possui um só significado nos escritos de Paulo (*Exegetische Versuche und Besinnungen* 1 [Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1960], pág. 28).

21. p⁴⁶ B D⁴⁰ Oit¹ c. dem¹ cl¹ sa, bo¹ apresentam o singular **ἡ καινὴ διαθήκη**, mas essa versão deve ser rejeitada por se mostrar inferior. Ver os comentários.

22. Como afirma a maioria dos comentaristas. M. Black, *Romans* (Londres: Oliphants, 1973), in 10c., sugere que se tem em mente as duas alianças, a antiga e a nova.

23. De acordo com C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (Londres: Black, 1957), in 10c. O. Michel, *Der Brief/ und die Rome* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966), in loc., parece crer que se tem em vista as duas possibilidades.

24. C. Roetzel, “**Διαθήκαι** em Romanos 9.4”, *Bib* 51 (1970): 377-390.

25. Essa argumentação adquire ainda mais peso se, como alguns comentaristas (e, mais recentemente, Hübner, *Gesetz*, págs. 28,29), considerarmos que a expressão “por meio de anjos” (**δι’ ἀγγέλων** em 3.19 significa que a lei foi dada por anjos (demoníacos), e não por Deus (cf. **οὐδεὶς**, “ninguém”; v. 15, cujo significado mais natural é “mais ninguém”). No entanto, há fortes motivos para rejeitar essa exegese. Ver M.-J. Lagrange, *Saint Paul: Epître aux Galates* (Paris: J. Gabalda, 1950), ad loc.

26. A. T. Lincoln, *The Heavenly Dimension* (dissertação não publicada de Ph.D. em Cambridge, 1954), págs. 35-39, argumenta que essa citação responde a pergunta retórica do v. 21 e é uma injunção para a igreja se livrar dos judaizantes. Aqueles que defendem a antiga aliança só desejam escravizar e não têm lugar na igreja daqueles que foram libertos.

27. Por mais importante que seja para toda interpretação, não é possível discutirmos aqui a origem de cada epístola. Para a tese de que a atitude de Paulo passou por uma transformação radical, ver H. Hübner, *Gesetz*, caps. 2 e 3.3 (sobre isso, ver abaixo e também minha crítica em JSNT 1 [1978]: 70-72). J. Drane é mais equilibrado, *Paul: Libertine or Legalist?* (Londres: SPCK, 1975).
28. Uma outra maneira de colocar a questão é afirmar que, para Paulo, as estipulações da aliança mosaica haviam sido cumpridas - porém o mesmo não havia ocorrido com a aliança abraâmica. Para comentários sobre 2 Coríntios 3, ver pág. 178.
29. Até aqui, essa “aliança” pode ser identificada com a “nova aliança”, mas é de se duvidar que Paulo estivesse pensando nisso. A expressão “seus pecados” (v. 27) se refere, obviamente, a Jacó e Israel (v. 26) de modo que, num certo sentido, exclui os gentios.
30. Para mais detalhes sobre a tese de que a maneira aparentemente estranha de expressar essa identificação tem por objetivo atacar os irmãos dissimulados que alegavam ter a autoridade da igreja-mãe em *Jerusalém*, ver Lincoln, *Dimension*, págs. 17-20.
31. Sanders, *Paul*, seções V.3, 4, resumido nas págs. 550-552.
32. Sobre a inadequação do “nomianismo pactuai” como uma categoria para interpretar o pensamento de Paulo, ver Sanders, *Paul*, págs. 513-515.
33. J. A. Sanders, “Torah and Christ”, *Int* 29 (1975): 372-390 (380). Sanders pressupõe a paridade semântica de νόμος e תורה. Em sua obra *Torah and Canon* (Filadélfia: Fortress, 1972), é mais cauteloso, vendo “pelo menos quatro sentidos” no uso que Paulo faz de νόμος.
34. Também tomaria essa declaração o elemento mais improvável do pensamento de Paulo; o melhor exemplo que Sanders consegue dar é Romanos 10.4. Cristo é o clímax [sic] da Torá. Sanders ignora as passagens que supõe visivelmente que a lei não é mais relevante, passagens estas que levantam dúvidas sobre sua tese.
35. Ver n. 10, acima.
36. Para os meus motivos, ver minha obra, “Paul in Jerusalem”, NTS 20 (1974): 82-86.
37. Aqui, a terminologia é problemática, uma vez que o termo usado por Paulo pode ser traduzido como “retidão” ou “justificação”, palavras com significados diferentes em nossa língua. Usarei os termos indistintamente; aqueles que não concordarem com essa opção devem substituir os dois termos por δικαιοσύνη. Neste caso, não precisamos nos preocupar se esta idéia constitui ou não o cerne do pensamento de Paulo (ver Sanders, *Paul*, págs. 438, 439, 442, 492, 493). Desejo enfatizar apenas que está em questão aqui, assim como em Gaiatas 1.17, a experiência inicial, e não sua continuidade.
38. De acordo, também, com Hübner, *Gesetz*, págs. 23, 24, 37, 38, que cita 5.3 para apoiar sua asserção; ver ainda J. B. Tyson, “‘Works of Law’ in Galatians”, JBL 92 (1973): 423-431.
39. Não há evidência alguma de que προσήθημι tenha uma conotação pejorativa.
40. Hübner, *Gesetz*, pág. 27. Hübner não é o único que considera χρίν categórico; ele próprio cita Lipsius, Schlier e Oepke para defender essa idéia, e podemos acrescentar, ainda, Lightfoot, Burton, Ridderbos, Betz e Bligh (que aceitam as duas interpretações simultaneamente). Porém, nem todos eles aceitam a implicação dessa interpretação que Hübner infere, a saber, de que esse ato de “provocar” o pecado é, inerentemente maligno. É irônico (tendo em vista o fato de Hübner argumentar em favor de uma reviravolta no pensamento paulino entre Gálatas e Romanos) que a maioria desses intérpretes chegue à sua conclusão tomando por base o conceito de Paulo acerca da lei em Romanos 5.20, e não procurando lidar com o texto em questão. (Somos tentados a imaginar o que os leva a escolher Rm 5.20 com esse propósito ao invés de Rm 3.20, ou mesmo 1Tm 1.8.10⁷). Nenhum deles se mostra tão consciente quanto Hübner do problema que essa interpretação cria para nossa compreensão de ἄχρις Οὐ (“até”): ver n. 41.

41. **ἀρχὶς Οὐ (dv) ἔλθῃ ὁ σπέρμα** (“Até que viesse o descendente”). Hübner, *Gesetz*, págs. 29,30. Para Hübner o problema consiste, fundamentalmente, em que nessa interpretação é Deus (e não os anjos) quem provoca os pecados. No entanto, um problema ainda maior diz respeito ao sentido em que a vinda do Descendente faz alguma diferença. Ellicott observa de maneira pitoresca que “quando o descendente *veio*, influências superiores começaram a operar”; mas não fica claro o motivo disso, o modo como isso veio a ocorrer, nem qual poderia ser a natureza dessas influências. À medida que a lei, *de fato*, provoca o pecado, sem dúvida continua a ter essa função na era cristã. Ver também a n. 46. Meus motivos para chegar a essa conclusão, que também é apoiada por Ellicott, Guthrie, Bligh (em conjunção com uma interpretação categórica), Mussner e Burton (que, apesar de chamar sua interpretação de “categórica”, comenta que “ela sugere, naturalmente, como fica implícito em **παραβάσεων**, o *reconhecimento* da pecaminosidade dos atos”), se esclarecerão no parágrafo seguinte. Tal conclusão também oferece uma interpretação coerente tanto para os vs. 2329⁷, quanto para **ἀρχὶς** 0\$ (“até”), pois agora, o pecado é limitado pela obra do Espírito (ver G1 5 e 6) e, por nossa consciência da obra de Cristo, passamos a compreender a perversidade do pecado (ver Sanders, Paul, págs. 442447⁷).
42. *Gesetz*, pág. 34.
43. Neste caso, a versão que adotamos não fez diferença.
44. De acordo, em maior ou menor grau, com J. B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians* (Grand Rapids: Zondervan, reimp. 1957), *ad loc.*
45. Para mais detalhes sobre a forma deste argumento, ver Sanders, *Paul*, seção V.2.
46. Tanto “para limitar a transgressão no interim”, quanto “para demonstrar a perversidade extraordinária das transgressões”, podem ser consideradas interpretações plausíveis, mas é possível que os vs. 2329⁷ indiquem que Paulo tem em mente, acima de tudo, a primeira interpretação.
47. Não parece razoável que nos vs. 23 e 25 Paulo esteja dizendo que não se tinha conhecimento da fé no período mosaico; é mais provável que o termo “fé” esteja sendo usado de modo alternativo com referência ao “evangelho”.
48. 4.3 juntamente com 4.9. Determinar se Paulo desejava dizer a mesma coisa com essas duas formas de uso de **στοιχεῖα** é uma questão da exegese paulina que deve permanecer em aberto.
49. Hübner, *Gesetz*, pág. 38: “Paulo dá... um golpe lingüístico baixo na interpretação judaica da lei que lhe está fazendo oposição... Assim, ‘toda a lei de Moisés’ por certo não é a mesma coisa que ‘toda a lei’ que diz respeito aos cristãos. Na verdade, Hübner não explica a diferença, como também não esclarece de que modo isso é compatível com sua idéia de que se trata de uma forma ‘irônica e crítica’ de expressão.”
50. Como, por exemplo, no *Sifre* sobre Números 6.26 (XI.7: pág. 439 na tradução de Freedman e Simon [Londres: Soncino, 1977]): ver Sanders, Paul, págs. 179,513,544. Hübner não está alheio a esse conceito: ver sua obra *Gesetz*, pág. 78. Não é o caso de voltar, disfarçadamente, à suposta distinção entre lei moral e cerimonial; também não é nossa intenção aqui sugerir uma base para distinguir entre lei permanente e lei abolida. A questão é o modo como as leis se relacionam com a aliança, uma vez que é dessa questão que Paulo trata. ‘
51. Hübner, *Gesetz*, págs. 37,38. Hübner usa o termo “Reduktion” com o sentido de que o mandamento do amor substitui as estipulações mosaicas com uma exigência menor, enquanto o termo “Konzentration” indica que o mandamento do amor contém toda a Torá dentro de si.
52. Gálatas 5.16; ver Sanders, *Paul*, pág. 513. Não se trata de uma oposição absoluta ao espírito e aos mandamentos do Antigo Testamento, mas sim de uma questão referente à *base* da injunção ética

- de Paulo. Essa injunção é expressada sempre em termos da habitação do Espírito no cristão, da semelhança a Cristo, adornar o evangelho de Cristo, e assim por diante, e não em termos de obediência a estatutos escritos. Ver mais comentários no parágrafo seguinte, que fala da correspondência com os coríntios e na seção sobre Paulo e os Dez Mandamentos neste capítulo.
53. Hübner, *Gesetz*, págs. 45,46.
 54. Em oposição a C. F. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1975), 1:24. Um levantamento dos comentários observando a quantidade de espaço dedicada às várias seções da epístola indica o quanto esse ponto de partida influencia e condiciona a interpretação e a exegese.
 55. Ver, entre outros, K. Stendahl, *Paul Among Jew and Gentiles*, págs. 3,4; G. Bomkamm, *Paul* (Londres: Hodder and Stoughton, 1971), págs. 9396 e idem, “Der Römerbrief als Testament des Paulus”, *Geschiede und Glaube II* (München: Chr. Kaiser, 1971); E. E Sanders, *Paul*, págs. 488492; J. Jervell, “Der Brief nach Jerusalem: Über Veranlassung und Adresse des Römerbriefs”, *ST* 25 (1971): 6173; W. S. Campbell, “Why did Paul write Romans?” *Expt* 85 (1974): 264269; K. E. Donfried, “False Presuppositions in the Study of Romans”, *CBQ* 36 (1974): 332355; R. J. Karris, “The Occasion of Romans: A Response to Professor Donfried”, *CBQ* 36 (1974): 356358. Donfried fez uma coletânea de alguns desses e outros ensaios sob o título, *The Romans Debate* (Minneapolis: Augsburg, 1977). Parece haver menos concordância entre os comentaristas: H. Schlier, *Der Römerbrief* (Freiburg: Herder, 1977), pág. 15, pode ser considerado típico: “Os capítulos 9-11 parecem quase justificativas”. Cranfield, *Romans*, recusa se comprometer em sua introdução: no Ensaio 1, Parte 2, ele aceita isso como se fosse um dentre vários propósitos (pp. 817820). No entanto, sua interpretação do tema principal é diferente daquela adotada neste caso. Infelizmente, a Parte 2 foi publicada tarde demais para que houvesse uma interação da mesma com este estudo.
 56. E. E Sanders, *Paul*, pág. 490; itálicos no original. Reconheço aqui uma grande dívida para com a interpretação de Sanders acerca da lógica da argumentação de Paulo em Romanos: *Paul*, págs. 488492.
 57. Não faz grande diferença para a argumentação se aceitamos a interpretação menos provável de **προεχόμεθα** (v. 9) como um termo que deixa implícita desvantagem. O mais importante, conforme ressaltado acima, é que ambas se encontram em pé de igualdade.
 58. Hübner dá ênfase excessiva a isso como o propósito único e exclusivo da lei em Romanos (*Gesetz*, págs. 62,63): mesmo nesta seção, observa-se também a função de dar testemunho (3.21). Em 7.5 (uma passagem que, em momento algum, é discutida por Hübner) a lei tem a função de provocar o pecado, uma função que Hübner só vê presente em Gálatas.
 59. Ver Cranfield, *Romans*, ad loc., para argumentos contrários a se considerar 3.31 em princípio, juntamente com o que segue. No entanto, Cranfield não enfatiza o suficiente a importância de OVV (“portanto” ou “antes”) nesse caso.
 60. É provável que a expressão “princípio da fé”, usada em algumas versões, seja filosófica demais e que não capte o jogo de palavras νόμος aqui e no versículo 31. Por outro lado, há sérias deficiências na interpretação de νόμος πίστεως como “a Torá, assim que é vista pelos olhos da fé” (Hübner, *Gesetz*, págs. 118120): implica em interpretar 5lôt 710ÍOV νόμου (v. 27) como “por qual interpretação da Torá?” e χωρίς έργων νόμου, “independentemente das obras da lei” (v. 28) como “sem usar a Torá como uma ‘lei de obras’”, ambos improváveis. Além do mais, nesta passagem Paulo não está argumentando em favor de uma determinada visão da lei, como essa interpretação exige que se entenda.
 61. Não precisamos nos preocupar, aqui, com o significado exato de **καταργούμεν** e **ιστάνομεν**.
 62. Para comentários sobre o significado da morte, ver C. F. D. Moule, “Death ‘to Sin’, ‘to Law’, and ‘to the World’: A Note on Certain Datives”, em A. Descamps e A. de Halleux, org. *Melanges*

- Bibliques* (Gembloux: Duculot, 1970), págs. 367-375; e de Lacey, *Form*, cap. 7.
63. Convém observar que essa discussão como um todo é gerada pela pergunta “Havemos de pecar porque não estamos debaixo da lei, e sim da graça?”.
 64. Não apenas em função de qualquer referência que possa ter à história da queda (Gn 3), mas também pelo caráter perscrutador e minucioso da lei. Mesmo à luz dessa nova compreensão cristã da natureza do pecado, Paulo poderia muito bem ter dito a respeito do resto da lei: “não coloquei tais coisas em minha boca”.
 65. Para detalhes sobre a controvérsia e uma discussão completa das opções, ver Cranfield, *Romans*, *ad loc.* Adotamos, aqui, as conclusões do próprio Cranfield.
 66. Quer pela morte e ressurreição ou por transformação: ver 1 Coríntios 15. E enganoso da parte de Gundry, levantar em sua obra prima a pergunta: “Que tipo de salvação seria salvar apenas metade de um homem -a mente sem os meios físicos de expressão?”: *Sôma in Biblical Theology* (Londres: Cambridge, 1976), pág. 140. Mesmo não considerando as implicações duvidosas de sua idéia (segundo a qual, a mente não regenerada pode *apenas* [apesar do que diz a η. 1 na pág. 140] desejar o que é certo, enquanto o corpo jamais pode satisfazer esse desejo), deve-se observar que ele ignora o uso que Paulo faz de σόψξ (“carne”) e até mesmo de σῶμα (“corpo”) para se referir ao homem debaixo do pecado de maneira bastante separada do aspecto físico. Ver de Lacey, *Form*, seção 6.2.
 67. ἀπα οὖν, (“mas”; v. 25) resume a situação (presente). Cabe lembrar que Paulo ainda está discutindo a questão da lei ser ou não pecado e que não está preocupado, em primeiro lugar, com a santidade cristã.
 68. Cranfield, *Romans*, I, 370, n. 2.
 69. Cranfield (e muitos outros também) identifica o σῶμα (“corpo”) de Romanos 12.1 com o ser interior, mas W Sanday e A. C. Haedlan, *The Epistle of the Romans* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1902), *ad loc.*, enfatizam, corretamente, o contraste entre σῶμα e νοῦς (“mente”) em Romanos 12.1,2. Assim, pode-se traçar um paralelo próximo entre essa passagem e 7.25b.
 70. Isto é, Paulo reconhece que “a carne” continua a existir na vida do cristão. Com isso, porém, não está se descrevendo como um “cristão carnal”. Apesar do que afirma R. Y. K. Fung, “The Impotence of the Law: Towards a Fresh Understanding of Romans 7:14-25”, *Scripture, Tradition and Interpretation*, org. W. W. Gasque e W. S. LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), págs. 344-8.
 71. Ver C. E. B. Cranfield, “St. Paul and the Law”, *SJT* 17 (1964) : 43-68 (56) para uma declaração explícita dessa identificação.
 72. Cranfield, *Romans*, 1.364.
 73. Não que a lei seja identificada com o décimo mandamento (ou reduzida a ele), mas sim que é justamente *por esse ponto* que o pecado ganha acesso ao ser interior. Ver n. 64 acima.
 74. Como em Romanos 12.11; 14.18; Gálatas 5.13; Filipenses 2.22.
 75. Como em Romanos 6.6; Gálatas 4.8,9,25.
 76. Cranfield, *Romans*, 1.372, pode ser considerado típico: 8.111 “não é ligado a 7.25a ou a 7.25b, mas sim a 7.6”.
 77. Essa frase é de Cranfield, *Romans*, 1.386.
 78. Uma vez que, antes de se converter ao cristianismo, Saulo afirmaria que podia se sujeitar e, de fato, se sujeitava e obedecia à lei de Deus.
 79. H. Schlier, *Römerbrief*, *ad loc.*
 80. Barrett, *Romans*, *ad loc.*
 81. Apesar de ele crer que esta é apenas uma forma de expressar a unidade essencial da lei, que agora “está, finalmente, sendo obedecida de coração”. Os cristãos “cumprem a lei no sentido de que têm uma fé real em Deus (sendo este o requisito fundamental da lei)... de que desejam, de fato,

obedecer” (*Romans*, pág. 384). No entanto, considero duvidoso esse desejo de obedecer à lei. A forma como Cranfield interpreta essa declaração - “o cumprimento das promessas de Jr 31.33 e Ez 36.26ss” - é um tanto difícil de entender, a menos que ele esteja preparado para aceitar que há, nessas passagens, a mesma ambivalência de sentido nos termos “lei”, “estatutos” e “juízos” que parece encontrarmos em Paulo. Nenhuma interpretação do Paulo cristão pode imaginá-lo incentivando seus convertidos a “ter o cuidado de observar os juízos [de Deus]”, que incluíam a circuncisão, os sacrifícios diários, etc.

82. Uma sugestão atraente para Cranfield, apesar de ele abandoná-la relutantemente em favor da proposição acima.
83. Ver acima, págs. 172173⁻, com referência ao propósito de Romanos. Barrett, *ad loc.*, faz uma advertência dupla: numa cidade como Roma, com uma grande colônia judaica, é bem provável que não houvesse qualquer dificuldade em encontrar carne kosher, de modo que o cristão judeu não seria forçado a se tornar vegetariano; também é provável que incluísse a abstinência de vinho, o que não era uma prática judaica. Devemos observar, no entanto, que se os cristãos já haviam sido excluídos, é possível que não tivessem como comprar carne de açougueiros judeus. Além disso, Paulo acrescenta o termo “beber” quando não está discutindo a situação em si, o que pode indicar um acréscimo hipotético. Ver C. F. B. Cranfield, “Some Observations on the Interpretation of Romans 14, 113, 15⁻”, *Communio Viatorum* 17 (1974): 193197, 204⁻. (Tenho uma grande dívida de gratidão para com o Cranfield pela discussão destes e outros pontos e por me emprestar uma cópia do seu artigo.)
84. Em Gálatas, Paulo se opõe severamente àqueles que desejavam obrigar os gentios a *começar* a guardar a lei, mas não encontramos em parte alguma de seus escritos qualquer indicação de que objetava aos cristãos judeus que *continuavam* a guardar a lei - exceto, é claro, quando essa observância lançava dúvida sobre a condição de igualdade dos cristãos gentios.
85. Com referência a “eu sei e estou persuadido, no Senhor Jesus” (Rm 14.14) como parte da “lei de Cristo”, ver acima, págs. 184185⁻.
86. O uso do termo ΚΟΙΝΩΣ (“impuro” ou “comum”) indica que a discussão nessa passagem se restringe à questão dos alimentos.
87. Para uma discussão completa de χειρόγραφου como a lei, ver J. Eadie, *A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Colossians* (Londres: Griffin, 1856), págs. 163170⁻. O próprio Eadie adota esse conceito, como também T. K. Abbott, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians* (Edimburgo: T. & T Clark, n.d.) e W. Hendricksen, *Colossians and Philemon* (Grand Rapids: Baker, 1964), *ad loc.* Outros estudiosos não vêem uma referência à lei em χειρόγραφου, mas sim em δόγματα, como é o caso de J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (Londres: Macmillan, 1876); E. Lohse, *Colossians and Philemon* (Filadélfia: Fortress, 1971); C. F. D. Moule, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (Cambridge: University Press, 1957), *ad loc.*
88. S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (Roma: Pontifical Gregorian University, 1977), num apêndice, págs. 339364⁻.
89. Ver C. F. D. Moule, *Colossians and Philemon*, *ad loc.*, para uma expressão clara desse ponto de vista.
90. *From Sabbath to Sunday*, pág. 347. R. R. Martin, *Colossians: the Church's Lord and the Christians's Liberty* (Londres: Paternoster, 1972), págs. 79,80, parece adotar esse mesmo ponto de vista.
91. Não consegue explicar como, na concepção de Paulo, esse δόγματα pode contribuir para o sentido de χειρόγραφον, se Paulo acreditava que tais regulamentos eram desnecessários. Voltaremos, mais adiante, à sua exegese dessa passagem (pp. 294295⁻ e notas correspondentes).

92. Descrita com freqüência (p.ex., por W. Hendricksen, *Ephesians* [Grand Rapids: Baker, 1967], *ad loc.*) como sendo “paralela” à passagem de Colossenses que acabamos de examinar. Trata-se, porém, de uma proposição equivocada, uma vez que o único paralelo é o termo **δόγμασιν** que, como veremos, tem um significado bastante diferente neste caso.
93. Um excelente resumo dos problemas e da discussão pode ser encontrado em M. Barth *Ephesians* (Nova York: Doubleday, 1964), 1. *ad loc.* e págs. 282-291.
94. Barth, *Ephesians*, 1.287.0 próprio Barth não adota essa interpretação, mas relaciona, entre os partidários da mesma, Orígenes, Jerônimo, “a tradição medieval”, Calvino, Burton, Bousset e Bomkamm. Podemos acrescentar ainda, Hendricksen.
95. Podemos notar, como faz S. Lyonnet “Paul’s Gospel of Freedom”, em M. J. Taylor, org., *A Companion to Paul* (Nova York: Paulist, 1975), pág. 91, que é justamente aquilo que chamaríamos de lei *moral* que se encontra no centro da discussão de Paulo.
96. Como observamos, Paulo também não via qualquer “problema” na observância da lei ritual; teria sido extremamente fácil (se a interpretação acima fosse válida) derrubar o “muro de separação” obrigando os gentios a guardá-la.
97. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 348.
98. Rex., B. S. Easton, *The Pastoral Epistles* (Londres: SCM, 1948), pág. 113.
99. [Tirei citação da NEB] Cf. J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles* (Londres: Black, 1963), pág. 48: “Não é o evangelho; antes, continua sendo um tipo de lei”. Cf., semelhantemente, W. Lock, *A Critical Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1924), *ad loc.*
100. Como seria mais natural entender o termo **νομίμως** (“legalmente”). Conforme C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles* (Oxford: Clarendon, 1963), *ad loc.*
101. Esse ainda pode ser o caso, mesmo que se esteja usando e modificando um ditado comum.
102. M. Dibelius e H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Filadélfia: Fortress, 1972), pág. 22 (*ad* ITm 1.8).
103. Fica claro que a passagem está se referindo às “Escrituras”, conforme entendemos hoje essa designação. Com relação a **ἱερὸ γράμματα** como termo técnico para as “Sagradas Escrituras”, ver Dibelius/Conzelmann, *Pastoral Epistles*, *ad loc.* **γραφὴ** também é usado para “Escrituras” no Novo Testamento, mas isso não significa que é, igualmente, um termo técnico. Porém, **γραφὴ θεόπνευστος** não pode se referir a outra coisa senão às Escrituras do Antigo Testamento.
104. Para **νόμος κεῖσθαι** como um termo técnico, ver BAG s.v; 2b. O jogo de palavras com **νόμος** (cf. também o uso de **νομίμως**) não é estranho a Paulo; cf. nossa discussão acipia e, especialmente, Romanos 7.
105. Romanos 15.4, cf. 1 Coríntios 10.11.
106. Essa afirmação não equivale a voltar para a divisão da lei em partes culturais e éticas - uma distinção rejeitada anteriormente - mas apenas a lembrar que esse é o ponto onde se manifesta a “fraqueza da carne”.
107. Romanos 7.13.
108. Conforme a visão de R. Bultmann (*Theology of the New Testament* [Londres: SCM, 1952], 1.262,263), apesar de, nem sempre, sua terminologia ser clara e de ele não desenvolver essa concepção com respeito à atitude de um *cristão* em relação à lei. Em tempos mais recentes, tanto Longenecker (Paul, pág. 78, n. 63) quanto Sanders (Paul, págs. 75,236) procuraram esclarecer o problema terminológico. Longenecker o fez usando a expressão “nominalismo reagente” e Sander, usando a expressão “nominalismo pactuai”, para expressar a idéia de que a observância da lei não era tida como o elemento que *estabelecia* um relacionamento com

- Deus, mas sim como um elemento *resultante* desse relacionamento. Sanders reconhece que, para Paulo, até mesmo essa idéia de nominalismo pactuai provavelmente é inadequada: *Paul*, págs. 513,514.
109. Conforme, p.ex., R. T. Beckwith e W Stott, *This is the Day* (Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1978), pág. 45, “O mandamento do Shabbath faz parte do Decálogo e, consequentemente, sua validade é permanente” (ênfase minha). Isso inclui todos que consideram a lei cerimonial abolida em Cristo.
 110. O quinto mandamento, em Efésios 6.13⁷.
 111. E. B. Alio, *Premiere Epitre aux Cormthiens* (Paris: J. Gabalda, 1956), pág. 172.
 112. H.-D. Wendland, *Die Briefe an die Konniher* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962), pág. 54⁸.
 113. C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Londres: Black, 1971), pág. 169.
 114. Cf. F. E. Vokes, “The Ten Commandments in the New Testament and First Century Judaism”, *SE* 5 (org. F. Cross: 1968): 146154⁹: “Parece significativo que o Decálogo em si não seja escolhido em sua totalidade como um sumário ou zênite da lei divina” (p. 151). R. M. Grant, “The Decalogue in Early Christianity”, *HTR* 40 (1947): 117¹⁰, não trata desse ponto.
 115. Seguindo Alio e considerando o particípio como sendo médio; considerá-lo passivo não alteraria a interpretação.
 116. Gálatas 4-8-11; cf. Colossenses 2.16 e Romanos 14.5. Trata-se de algo ainda mais significativo se, comoj. W. Drane, partirmos do pressuposto de que os coríntios conheciam o conteúdo de Gálatas: Paul, pág. 61.
 117. Barrett, *First Corinthians*, pág. 169.
 118. G. Schrenk (TDNT 2.552, n. 27) e F. Fisher, *Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Waco: Word, 1975), *ad be.*, tomam por base o ἐντολὸν sem artigo e argumentam que Paulo não tinha em mente injunções escritas específicas, mas sim “qualquer coisa que possuía a natureza ou qualidade de um mandamento de Deus” (Fisher, 10c *cit*). O ônus da prova, sem dúvida alguma, é daqueles que desejam ver aqui uma referência ao Decálogo e que devem demonstrar, no mínimo, como isso se encaixa no contexto (um fator ignorado pelos comentaristas) e como concorda com a atitude de Paulo em relação ao Shabbath (ver as evidências abaixo).
 119. Assim, G. Stockhardt, *Commentary on St. Paul's Letter to the Ephesians* (St. Louis: Concordia, 1952), *ad be.*, usa isso como argumento em favor do batismo infantil e W. Hendricksen, *Ephesians, ad be.*, como argumento contra as escolas dominicais.
 120. Com referência a *Haustafeln*, listas com instruções domésticas, ver E. G. Selwyn, *The First Episde of St. Peter* (Londres: Macmillan, 1947), págs. 419-439; e J. P Sampley, ‘And the Two Shall Become One Flesh’ (Cambridge: University Press, 1971), págs. 17-25.
 121. Sampley, *One Flesh*, págs. 148-163.
 122. Não há qualquer motivo que torne obrigatória a suposição de que a referência é a crianças pequenas. É bem provável que o problema de desunião tenha surgido apenas entre filhos mais velhos, talvez até “maiores de idade” e que, portanto, se sentiam no direito de se livrar das restrições paternas. Paulo não está falando do lar cristão (conforme argumenta F. Foulkes, *Ephesians* [Londres: Inter-Varsity Press, 1963], *ad loc.*), mas sim da igreja cristã.
 123. É omitido por B D*G it^{d,e ts} Marcion Cl Tert, talvez pela influência do paralelo em Colossenses 3.20.
 124. Tendo em vista que, para Paulo, o significado mais natural dessa expressão seria “aqueles que os conduziram à fé” (cf. G1 4.19; ICo 4.14,15; ITm 1.2; 2Tm 1.2; Tt 1.4 e F1 10); um elemento

extremamente inapropriado para o *Flaustafel*.

125. É quase certo que Paulo estava plenamente cômico das tensões da situação em que os pais se mostravam hostis à fé do filho. No *Haustafel* de Pedro, os relacionamentos são explicitamente ampliados de modo a incluir não-cristãos (IPe 2.13,14; 2.18; 3.1); apesar de, nesse caso, não ser mencionado o relacionamento entre pais e filhos.
126. De um modo geral, os comentaristas concordam que o versículo 2 não é simplesmente acrescentado como uma explicação do *porquê* de ser “certo” (δίκαιον), mas que consiste num reforço separado da exortação de Paulo. No entanto, trata-se de um conceito que não deve receber ênfase excessiva; ver Abbott, *Ephesbns*, *ad loc*.
127. Cf. discussão acima.
128. Para um retrospecto completo da história da interpretação, ver B. Schneider, “The Meaning of St. Paul’s Antithesis ‘The Letter and the Spirit’”, CBQ 15 (1953): 163-207. Podemos acrescentar, ainda, W Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus [Gerd Mohn], 1961), págs. 76,77.
129. Schneider, “Meaning”, págs. 193-207.
130. Ibid., pág. 185.
131. Afinal, não é possível resumir a primeira tábua no mandamento para amar ao próximo. E, no entanto, até mesmo aqui, o mandamento do amor é considerado inteiramente abrangente. Romanos 13.9: “... e, se há qualquer outro mandamento”.
132. Ver acima, págs. 185-189.
133. C. H. Dodd, “ΕΝΝΟΜΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ” em J. N. Seewald e W. C. Van Unnik, org., *Studia Paulina* (Haarlem: De Erven F. Bohn, 1953), págs. 96-110.
134. Ibid., pág. 99.
135. Com referência a esse assunto, ver D. A. Carson, cap. 4 da presente obra.
136. Conforme 1 Coríntios 11.23-26 demonstra.
137. Para uma lista de passagens que parecem depender das asserções dominicais, ver W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres: SPCK, 1970), págs. 138-140.
138. Ver também E. P. Sanders, *Paul*, págs. 513,514. -
139. D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul* (Oxford: Blackwell, 1971), pág. 25, se refere à “dialética” de Paulo como sendo “*ampla o suficiente para lhe permitir colocar de lado, sem qualquer restrição, uma ordem explícita do Senhor*” (itálicos no original). Não é preciso concordar com toda a tese de Dungan para compreender que Paulo simplesmente não aplica as tradições associadas a Jesus da mesma forma como outros aplicavam a lei.
140. C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of New Testament Greek* (Cambridge: University Press, 1959), pág. 42; cf, porém, C. K. Barrett, *First Corinthians*, pág. 214, que traduz “o ‘sem-lei’ de Deus” e “O ‘obediente à lei’ de Cristo”.
141. Ver Barrett, *ibid.*, e todo o contexto de 1 Coríntios 8-10.
142. Ver, com referência a essa questão, J. G. Strelan, “Burden-Bearing and the Law of Christ: A Re-examination of Galatians 6:2”, *JBL* 94 (1975): 266-276.
143. Conforme o próprio Dodd considerava ser o caso: ele interpreta Gaiatas 6.2 à luz de seu conceito da expressão έννομος χρίστος (págs. 184-185), mas não usa esse versículo para corroborar seu ponto de vista nesse caso. Para comentários sobre essa questão como um todo, ver também o estudo de Brian Wintie, “Paul’s Conception of the Law of Christ and Its Relation to the Law of Moses”, *Reformed Theological Review* 38 (1979): 42-50.
144. Se, de fato, é isso que está fazendo nessas passagens, estou à par das várias interpretações apresentadas e tratarei, abaixo, daquelas que são relevantes.
145. Por exemplo, J. B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians* (Grand Rapids: Zondervan, reimpr. 1957), *ad loc.*, H. N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of*

146. J. Bligh, *Galatians: A Discussion of St Paul's Epistle* [Londres: St. Paul Publications, 1970], pág. 373.
147. R. Jewett, "The Agitators and the Galatian Congregation", NTS 17 (1970-1971): 198-212. Sobre a tese de Jewett, ver o cap. 5 desta obra, η. 196.
148. Ibid., pág. 208.
149. Caso isso não seja verdade, a argumentação tradicional é consideravelmente abalada, uma vez que as palavras de Paulo também devem se referir, com as alterações cabíveis, a qualquer festa cristã. Bligh procura tratar desse problema e, a meu ver, não é bem sucedido; outros comentaristas nem sequer tentam superar essa dificuldade.
150. Ver adiante, págs. 270-271 e 278-279.
151. *Römerbrief*, pág. 407.
152. Tópé traduzido por κ * A C² P 104 326 2127 it^f^{μ>d,Jem.}. - , , , { - v g c o p bo Ambrosiaster Basil John-Damascus. A dificuldade de compreender o contexto da interpretação tradicional justifica, em grande parte, sua omissão de outros manuscritos.
153. Ver BAG, s.v. γάπ, 4■
154. De acordo, por exemplo, com Barrett, Romans, e Black, Romans, *ad loc.*, John Murray, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 1965), *ad loc.*, também pensa em termos de festivais judaicos mas, por motivos dogmáticos, exclui o Shabbath. A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit* (Stuttgart: Calver, 1935) sugere que a controvérsia foi ocasionada por uma transferência dos festivais judaicos (particularmente do Shabbath) para o domingo, um dia de caráter especificamente cristão.
155. De acordo, por exemplo, com F. J. Leenhardt, *The Epistle to the Romans* (Londres: Lutterworth, 1961), *ad loc.*, e Bacchiocchi, From Sabbath to Sunday, págs. 364,365.
156. Também é difícil crer que Ὁς δε KplVEI TCÓtaav ημέραν (14-5) significa "outro escolhe *toda* dia como dia de jejum"; teríamos de distorcer a passagem de modo para que esta significasse "...qualquer dia...".
157. A menos que, assim como O. Michel, *Römerbrief*, *ad loc.*, tomemos por certo o uso deliberado de quiasmo nesse caso.
158. Tanto quanto se sabe, dentre os comentaristas somente J. Murray discute essa questão e sua resposta é negativa, apesar de, a meu ver, usar de fundamentos inadequados.
159. Para a ligação entre a astrologia e os festivais judaicos, pelo menos de acordo com a concepção de vários estudiosos, ver E. Lohse, σόββα,τον TDNT 7.29, e Bacchiocchi, From Sabbath to Sunday, págs. 361-364.
160. Dificilmente, pode-se interpretar que 1 Coríntios 9.19,20 sugere qualquer outra coisa. Além disso, existe a possibilidade inerente de que Atos retrata Paulo como alguém que poderia declarar-se inocente de haver, em algum momento, impugnado a lei (p.ex., 21.26; 23.6; 25.8,10; 26.5; 28.17). Com referência a essas passagens, ver o cap. 5 desta obra, especialmente a n. 199).
161. Autores pertencentes à tradição reformada, como J. Murray, se recusam a aceitar essa possibilidade; porém, seus motivos para isso não parecem justificados. Os argumentos apresentados por Murray, "que as Escrituras, como um todo, oferecem" (*Romans*, 2.257, num anexo de "Romans 14:5 and the Weekly Sabbath") são refutados em outra parte nesta obra.
162. M. D. Hooker: "Were there false teachers in Colossae?" B. Lindars e S. S. Smalley, org., *Christ*

and Spirit in the New Testament (Cambridge: University Press, 1973), págs. 315-331.

163. O que está em jogo são os atos, e não os alimentos e bebidas em si; ver E. Lohse, *Colossians*, pág. 115, n. 4.
164. Cf. Hendricksen, *Cohssians*, *ad loc.*: os falsos mestres “também tentaram impor restrições com relação a esses festivais” (ênfase minha). Pode-se presumir que os ascetas, quer judeus ou gnósticos, consideravam essas festivais impróprios, exceto, talvez, como dias de jejum. Com referência ao Shabbath como jejum e festival, ver Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 186-198.
165. Esse fato torna difícil aceitar que Paulo acredita em qualquer tipo de transferência do sétimo para o primeiro (ou oitavo) dia.
166. Ao enfatizar que uma sombra pode continuar sendo válida mesmo na presença da realidade propriamente dita, Bacchiocchi sacrifica a coerência em função do seu desejo de considerar que o Shabbath possui relevância permanente. Com referência à Páscoa e outras festas anuais, reconhece apenas que “têm uma mensagem para os cristãos” (*From Sabbath to Sunday*, pág. 357), enquanto os festivais de lua nova nem sequer são mencionados. Não explica por quê, dentre essas sombras, somente o Shabbath deve permanecer na era da nova aliança.
167. Cf. acima, págs. 180-181. E evidente que “a lei” não desempenha qualquer função na Epístola aos Colos- senses e, por esse motivo, Bacchiocchi argumenta que os problemas não são decorrentes dos festivais judaicos, mas sim das distorções gnósticas (ou de outros grupos) dos mesmos (*From Sabbath to Sunday*, pág. 355). Destaca, ainda, que “um preceito não é cumprido pela condenação do seu abuso” (*ibid.*). Porém, é justamente a “condenação” que não se encontra presente nessa passagem, como o próprio Bacchiocchi reconhece.
168. Ver Bacchiocchi, *ibid.*, págs. 356-358.
169. O conteúdo se encontra mais acessível em TDNT 7.s.v. σκιά.
170. O termo é de Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 359.
171. Supondo que a igreja estivesse observando os festivais e que seus oponentes desejavam, de algum modo, restringir essa observância. Porém, a argumentação não é materialmente afetada por outras concepções da situação: se os oponentes desejavam impor os festivais, a admoestação branda de Paulo, “ninguém, pois, vos julgue”, indica apenas que as práticas da igreja eram aceitáveis, e não que eram as únicas práticas que Paulo aprovava.
172. Supondo que estejamos certos, no caso de Romanos isso não tem relação alguma com a observância dos festivais, exceto pelo fato de que Paulo considera tais questões como sendo paralelas.
173. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 90-101.
174. *Ibid.*, pág. 94.
175. Essa coleta envolve diversos problemas: um bom resumo pode ser encontrado em C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Londres: Black, 1973), págs. 25-28. É possível que 1 Coríntios 16.2 seja uma indicação de que esses fundos *foram* depositados no tesouro da igreja antes da chegada de Paulo; porém, 2 Coríntios 8-9 sugerem que, em algum momento, o dinheiro não se encontrava disponível, e as instruções de Paulo mostram que o problema não era simplesmente que o tesoureiro da igreja havia “congelado” os fundos. De acordo com a proposição mais razoável, a intenção era que o dinheiro fosse entregue à igreja somente quando chegassem os delegados incumbidos de levar a oferta a Jerusalém.
176. *Ibid.*, pág. 100.
177. *Ibid.*, págs. 100,101.
178. Apesar de uma negação na n. 34, pág. 100.
179. Conforme os Evangelhos dão testemunho: cf. p.ex., Mateus 20.1-16.
180. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 101.

181. A menos que κατά μίαν σαββάον signifique, simplesmente, “uma vez por semana”, sem a especificação do dia.
182. Cf. autores como W. Rordorf, *Sunday* (Londres: SCM, 1968), págs. 294-304, que argumentam em favor de “hora de culto”, em vez de “dia de descanso” como essência do domingo cristão.
183. Eex., J. Murray (ver n. 161, acima); R. T. Beckwith em Beckwith e Stott, *This Is the Day*, págs. 27-29, 4347; W. Stott (ibid., págs. 140,141). Com referência ao absurdo histórico de que *tanto* o Shabbath *quanto* o domingo eram, a princípio, observados como dias de descanso, ver o cap. 5 desta obra.

7. Shabbath, descanso e escatologia no Novo Testamento

A. T. Lincoln

*Andrew T. Lincoln lecionou Novo Testamento durante cinco anos no Seminário Teológico Gordon-Conwell
e hoje se encontra na Faculdade St. John's em Nottingham.*

Al queitõei

Ao se considerar a relevância do domingo cristão, vários problemas surgem da tentativa de ver esse dia como um dia de descanso e, desse modo, relacioná-lo ao Shabbath do Antigo Testamento. Ao longo da história da igreja, vários cristãos praticamente equipararam o Dia do Senhor com o Shabbath e, desse modo, basearam sua observância desse dia numa aplicação dos preceitos do quarto mandamento ao primeiro dia da semana.

Este capítulo procura mostrar que o modo como os autores do Novo Testamento tratam da relação do Shabbath com o descanso e a escatologia oferece *insights* importantes sobre esse assunto. Várias questões

específicas se mostram relevantes para essa investigação. Qual a importância da estruturação do tempo em função do Shabbath na escatologia judaica, diante da manifestação de Cristo na história? Os autores do Novo Testamento apresentam uma “teologia do descanso”? De que maneira interpretam o descanso apresentado no conceito do Shabbath do Antigo Testamento? De que maneira o cumprimento do Shabbath por Cristo afeta o conceito de descanso associado a esse dia? O Novo Testamento oferece alguma justificação para aplicar o descanso físico literal do Shabbath do Antigo Testamento ao Dia do Senhor?

A estrutura labórica do tempo no Antigo Testamento e na literatura judaica

Os primeiros cristãos herdaram várias tradições referentes à estruturação divina do tempo. O próprio Antigo Testamento lhes deu como herança o conceito

de que, no ciclo semanal, Deus havia marcado dentro da história um padrão de sete dias. Como instituição mosaica estabelecida para Israel, o Shabbath servia de sinal claro desse sistema. Ademais, no Antigo Testamento, um dos fundamentos teológicos para a observância do Shabbath era a analogia com o descanso de Deus na criação. Na verdade, a descrição de Gênesis da atividade de Deus na criação é apresentada como uma semana que chega ao seu auge com o descanso de Deus no sétimo dia. Por meio desse “antropomorfismo ponderoso e ousado”,¹ pode-se ver o padrão da humanidade como um reflexo do paradigma do Criador. O relato de Gênesis não institui o Shabbath semanal e, no entanto, como von Rad afirma corretamente, “refere-se a muito mais do que algo que afeta somente o próprio Deus... Se Deus abençoou esse descanso, ele se afigura como uma espécie de terceiro elemento entre Deus e o mundo”.² Ainda não fica

evidente para a humanidade, mas está aberto o caminho para que ela participe desse benefício sublime. Assim, o objetivo do descanso de Deus no que diz respeito à humanidade corresponde ao papel da árvore da vida em Gênesis 2 e 3, que devia oferecer confirmação à vida. Com referência à sua obra na criação, o descanso de Deus era final e fundamentava-se na conclusão e perfeição dessa obra; com referência à humanidade, esse descanso apontava para a condição futura da qual ela participaria. Quando esse panorama foi destruído pelo pecado, Deus começou a operar de modo a restaurá-la. Como parte de sua atuação na história, instituiu o Shabbath para Israel como um dia de descanso e um sinal de participação no descanso de Deus no princípio.

Por meio do relato de Gênesis, o padrão de sete dias adquiriu um tom universal. O Shabbath podia ser considerado o objetivo da história humana e a estrutura do movimento que partiu da criação rumo à consumação. De acordo com o Livro de Jubileus (século 2^e a.C.), muito antes de o Shabbath ser dado a Israel por meio de Moisés, esse dia já era celebrado no mundo celestial, pois era tido como uma expressão da ordenação divina do mundo e do tempo (cf. Jub 2.17ss, 30ss). O conceito da santificação do sétimo dia por Deus (Gn 2.3) é interpretado em Jubileus como a santificação do Shabbath para ele (cf. 2.19). Uma vez que o Shabbath indicava a estruturação divina do tempo, o esquema de sete dias também podia ser aplicado à cronologia da história do mundo (cf. Jub 1.26,29; 50.1-5). Tomou-se amplamente difundida a idéia de que a história do mundo terminaria num Shabbath universal e, com a ajuda do Salmo 90.4, foi demonstrado que o período antecedente dessa semana do mundo podia ser dividido em seis dias de mil anos cada um.

No Judaísmo rabínico, a era vindoura era descrita com frequência como o “mundo que é inteiramente Shabbath” ou o “dia que é inteiramente Shabbath”. Muitas vezes, trata-se de uma referência ao Salmo 92 - “Um salmo para o mundo vindouro, para o dia que será inteiramente Shabbath e

descanso na vida eterna” (**Tamid** 7.4; cf. também B.Ros. 31a; **Mek. Êx** 31.13; **Midr. SI 92**; **Pirke R. El.** 19; **Sed. Elij.R. 2**).³ **Pirke R. El.** 18 afirma sobre a estrutura da história: “sete eras Deus criou e, dentre todas elas, escolheu somente a sétima era. Seis são para o advento e a história (dos homens) e uma (a sétima) é inteiramente Shabbath e descanso”. A **both de R. Nathan** 1 descreve esse descanso no Shabbath em mais detalhes, afirmando que o Salmo 92 é um “salmo para o dia que será inteiramente Shabbath, no qual não se comerá nem beberá; não se comprará nem venderá, no qual os justos se assentarão, coroados, e se reanimarão no esplendor do **Shekinah** como é dito: ‘eles viram a Deus, e comeram e beberam’ (Ex 24.11) - como os anjos ministrantes”. (Cf., ainda, **B.Ber.** 17a).

Na literatura apocalíptica, o descanso da consumação também é sinônimo da era vindoura. Em 4 Esdras 8.52, por exemplo, o profeta recebe a seguinte promessa: “Para ti é aberto o Paraíso; é plantada a árvore da vida; é preparada a era futura, e também a abundância; é construída uma cidade, é instituído um descanso; são preparadas boas obras e sabedoria”. Nesse Shabbath do mundo vindouro, Israel se verá livre do trabalho. Não haverá qualquer labor (cf. 2 Enoque 65.9; **B.Ketub.** 111b), pois “o descanso se manifestará” e “as obras se desenvolverão por sua própria conta” (cf. 2 Baruque 73-74), e os santos descansarão no Éden (T Dn 5.12). O Shabbath semanal podia ser visto como um acontecimento que apontava para esse Shabbath da consumação final, de modo que em **Vita Adae et Evae** 5.1,2 está escrito: “Homem de Deus, não chores pelos teus mortos por mais do que seis dias, pois o sétimo dia é sinal da ressurreição e do descanso da era por vir” (também cf. Ap Mos. 43.3). Semelhantemente, **Gen.R.** 17.5 afirma: “Há três antítipos: o antítipo da morte é o sono, o antítipo da profecia é o sonho e o antítipo da era vindoura é o Shabbath” (também cf. **Gen.R.** 44.17; **B.Ber.** 57b).

Ao longo do desenvolvimento das idéias escatológicas sobre o

Shabbath, costumava-se equiparar o Shabbath do fim dos tempos com a era vindoura; porém, o Shabbath deste mundo também podia ser retratado como o período final desta era. Em 2 Enoque 33.2 (que, para alguns, constitui uma interpolação cristã), o sétimo período de mil anos que sucede os seis mil anos da história do mundo será um grande Shabbath - uma pausa antes do oitavo dia, que dá início à era vindoura como uma criação inteiramente nova. Também em **B.Sanh.** 97a, diz-se que o mundo durará seis mil anos, constituídos de dois mil anos sem a Torá, dois mil anos com a Torá e dois mil anos de tempo messiânico; então, o mundo será destruído por mil anos (cf., também, **B.Ros.** 31a; **Sed.Elij.R.** 2). Esse Shabbath evoca o período no início da história, quando a terra se encontrava sem forma e vazia, em meio ao silêncio primordial (cf. 4 Esdras 7.27-31, onde um caos de sete dias, o silêncio primordial, segue um período messiânico de quatrocentos anos e antecede a nova era). Será um tempo durante o qual o mundo permanecerá alqueivado por mil anos e, em **B.Sanh.** 97a e **Sed.Elij.R.** 2 esse período é relacionado com o ano sabático, no qual a terra devia permanecer alqueivada (cf. Ex 23.10,11; Lv25.1ss).

O conceito de Shabbath como um período interino antes da nova era é empregado numa outra variação como uma referência ao estado ou lugar das almas dos justos que partiram. A referência da era vindoura como o dia inteiramente Shabbath era transferível para o descanso das almas no mundo celestial entre a morte e a ressurreição (cf. **B.Ber.** 17a).⁴

O ciclo !emanai criilão

De que maneira essas tradições sobre a divisão do tempo foram assimiladas ou modificadas pelos primeiros cristãos? É bastante significativo que a estrutura sabática tenha sido mantida no ciclo semanal, de modo que, como comenta E. Lohse, “Apesar de a igreja cristã ter se

libertado do Shabbath, adotou uma semana de sete dias e manteve praticamente inalterado o sistema judaico de numeração, contando os dias até o Shabbath e conferindo proeminência especial ao Dia do Senhor”.⁵ A designação mais antiga para o Dia do Senhor é “primeiro dia da semana” (ἡ **μία xo’D σαββάου/τῶν σαββάων**, Mc 16.2; Jo 20.1,19; At 20.7; ICo 16.2). Essa designação pressupõe a divisão semanal do tempo com base no Shabbath do Antigo Testamento e significa “que é o primeiro dia na seqüência de dias encerrada pelo Shabbath”.⁶ Assim, apesar da discordância radical envolvida na prática das igrejas de se reunir no primeiro dia para comemorar sua comunhão com o Senhor ressurreto, também se observa claramente uma concordância com o povo de Deus do Antigo Testamento, uma vez que essa reunião ocorria com freqüência semanal, e não mensal ou anual. Desse modo, a igreja primitiva reconheceu a seqüência sabática de tempo.

O decanto escatológico no pentecostalismo do Novo Testamento

A questão é mais complexa no que se refere ao descanso escatológico do Shabbath. É para este assunto que nos voltamos agora ao perguntar de que maneira as tradições sobre o descanso da consumação eram usadas para expressar a importância da manifestação de Cristo na história de modo a cumprir os propósitos de Deus para a humanidade.

Os Evangelhos

Os evangelistas indicam a mudança que esse acontecimento causou na perspectiva escatológica e há algumas evidências de que associavam o cumprimento das promessas que se deu em Cristo com o conceito de Shabbath e descanso. Consideraremos rapidamente três passagens.⁷

No episódio em **Lucas 4-16-21**, onde Lucas opta por iniciar seu relato do ministério de Jesus e apresentar os objetivos desse ministério em termos de salvação, Jesus proclama na sinagoga em Nazaré que Isaías **61.1,2** está se cumprindo diante dos olhos da congregação. A passagem em Isaías se encontra na primeira pessoa e parece se referir à missão do próprio Isaías, mas também é possível identificar o interlocutor com o Servo de Yahweh, que trará a salvação futura. Conforme citada em Lucas, a passagem inclui a proclamação da libertação dos cativos e o ano aceitável do Senhor. A linguagem empregada nessa oração é a mesma usada para falar do ano de jubileu (cf. Lv **25.10,11**; Jr **34.8-10**; Ez **46.17**), sendo que o ano do beneplácito do Senhor se refere a esse ano de jubileu.⁸ O quinquagésimo ano era considerado um ano sabático intensificado, no qual era exigido libertar todos os cidadãos e restituir seu patrimônio. A proclamação do Servo é comparada com a proclamação do arauto anunciando a libertação para aqueles que haviam se tomado servos a fim de pagar suas dívidas. Em Lucas, a vinda de Jesus é vista como a manifestação da salvação no fim dos tempos, retratada em termos de ano sabático de jubileu: “Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir” (Lc **4.21**). Tanto **κηρύσσειν** (“proclamar”), quanto **εὐαγγελίζεσθαι** (“pregar boas-novas”) são usados para falar da missão de Jesus nessa passagem. Seu clamor de arauto, como a trombeta do sacerdote no Antigo Testamento, anuncia as boas-novas do jubileu. Essa missão é um acontecimento escatológico pelo qual todas as coisas se cumprem em princípio, restando apenas sua concretização final. O ano magnífico de jubileu - uma intensificação do ano sabático de restauração e libertação, uma instituição que jamais havia funcionado exatamente da maneira como devia - torna-se, agora, uma realidade para todos que encontram a salvação (no sentido mais pleno da palavra) em Jesus, o Messias.

O convite de Jesus ao “descanso” (**ἀνόσιανσις**) em Mateus **11.28-30** aparece imediatamente antes do registro da sua repreensão dos

fariseus que condenaram os discípulos por haverem apanhado e comido grãos de trigo no Shabbath (12.1-8) e da cura do homem da mão ressequida (12.9-14). Ao que parece, o fato de essas palavras sobre descanso aparecerem junto com os conflitos acerca do Shabbath em Mateus não é uma ocorrência acidental. Por certo, o principal objetivo da referência ao Shabbath é contrastar Jesus com a religião da lei; os ouvintes de Jesus sabiam o que era o jugo da lei e o jugo da sabedoria (Sir 51.17,26), mas aqui, ele diz: “Tomai sobre vós o **meu** jugo”. Ao contrário de Q, onde Jesus permanece como um enviado da Sabedoria, Mateus equipara Jesus claramente com a própria Sabedoria. “O jugo da verdadeira Torá, da Sabedoria, é contrastado com a Torá farisaica - como mostram as duas perícopes sobre o Shabbath.”⁹ Jeremias havia dito ao povo que encontrariam descanso para a alma quando aprendessem novamente a obedecer à lei (Jt 6.16), mas aqui, Jesus se coloca no lugar da lei e afirma que, aqueles que labutam e carregam um grande peso, para os quais a lei - conforme a interpretação dos fariseus - é difícil de guardar (cf. Mt 23.4), podem encontrar esse mesmo descanso aprendendo dele.

Esses dois temas de lei e descanso se estendem para as duas perícopes seguintes.¹⁰ Tanto em 12.2, como em 12.10, é levantada a seguinte questão: “O que é lícito fazer no Shabbath?”. Os fariseus transformavam até mesmo o mandamento do descanso num fardo pesado demais para suportar e impunham sua interpretação opressiva, de acordo com a qual absolutamente todo o trabalho devia cessar no Shabbath. Jesus, por outro lado, é descrito como o mestre de uma lei que não é penosa e demonstra uma atitude diferente em relação ao Shabbath. Como Senhor do Shabbath (12.8), ele é o seu verdadeiro intérprete em termos de misericórdia, e não de legalismo (12.7). Com relação a isso, pode-se considerar que o descanso que Jesus oferece possui conotações mais amplas.¹¹ Como mestre da nova lei acerca do Shabbath, ele proporciona o cumprimento do descanso ao qual o Shabbath se refere. Conforme alguns

dos comentaristas destacam, o verbo **ἀναπαύειν** (“descansar”) e seu substantivo cognato também podem ser usados no contexto escatológico do descanso dos justos que faleceram (cf. Dn 12.13; Sir 22.11; 38.23; Ap 6.11; 14.13),¹² mas o tempo futuro nessa passagem não indica que esse descanso prenunciado pelo Shabbath semanal se dará no mundo por vir, mas que pode ser encontrado de imediato por aqueles que seguem Jesus.

É bem possível que o episódio e seu respectivo discurso em João 5.1-30 esclareçam ainda mais o significado escatológico da relação entre Jesus e o Shabbath. Nessa passagem, o conflito é intensificado pelo fato de Jesus curar num Shabbath num caso em que não havia uma necessidade urgente e por ele ordenar que o homem curado carregasse seu leito. No relato de João, essa iniciativa de Jesus se transforma, na verdade, num meio de ele afirmar ser igual a Deus (vs. 17,18). Não existe qualquer tipo de discussão ou defesa rabínica, como acontece nos Sinópticos, mas a resposta de Jesus à acusação implícita de trabalhar no Shabbath constituiu um reconhecimento de que esse é, de fato, o caso e de que, na questão do Shabbath, como em tudo o mais que ele faz, está apenas imitando seu Pai (também cf. v. 19). A cessação do trabalho incluída no quarto mandamento é sobrepujada pela atividade salvadora incessante de Jesus. Tal obra não admite qualquer interrupção, mesmo pelo Shabbath. “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também” (v. 17, cf. 9.4).

Essa declaração no versículo 17 deve ser considerada dentro do contexto da relação entre Deus e o descanso da atividade criadora¹³ no Shabbath, e entre Deus e a lei do Shabbath. Se Deus descansou depois da criação, como é possível dizer que está trabalhando? Se trabalha, precisa interromper sua atividade no dia de descanso? O Judaísmo rejeitou a concepção grosseiramente antropomórfica do descanso divino segundo a qual este era constituído de um estado de inatividade desde a criação. A rejeição dessa idéia não se deu apenas no Judaísmo helenístico (cf. Filo, *de Cher.* 86-90; Leg.AH. 1.5,6), mas também, no Judaísmo rabínico.

Acreditava-se que Deus continuava ativo em suas funções de sustentar, dar vida e julgar. Descansou de sua obra no mundo, mas não de seu trabalho com a humanidade (cf **Gen.R.** 11; **B.Taan.** 2a). Não era preso ao Shabbath, pois se uma pessoa pode carregar objetos dentro de sua própria casa no Shabbath, quanto mais Deus pode trabalhar no Shabbath, uma vez que o mundo é sua propriedade particular (cf **Exod.R.** 30).¹⁴ E justamente nos termos das atividades que os judeus consideravam ser a obra de Deus, que o trabalho de Jesus é explicado nos versículos 19-30. Como Deus, ele também dá vida e julga atividades manifestadas tanto em termos de escatologia consumada (vs. 19-25) quanto de escatologia futura (vs. 26-30). Assim, o trabalho de Jesus implica a concretização da salvação no fim dos tempos tanto em seus aspectos positivos quanto negativos. Isso se encaixa com o conceito de trabalho, conforme este é empregado em outras passagens de João com referência a Cristo. Trata-se de um conceito importante no quarto evangelho e pode denotar os milagres de Jesus (cf. 5.36; 7.3,21; 9.3,4; 10.25,32,37,38; 14.10s; 15.24), ser intimamente associado e paralelo às palavras dele (cf. 14.10; 15.22-24) e, em termos mais amplos, representar seu ministério como um todo (cf. 4.34; 9.3, que tem em vista muito mais do que milagres; 17.4). Conforme Morris comenta, “Para ele (João), o termo ‘obras’ não é neutro; antes, é uma forma de associar os milagres com aquilo que não é de caráter miraculoso. Mostra que... tanto os milagres quanto o restante da vida de Jesus representam a realização de um único e firme propósito divino”.¹⁵ Como vimos, em 5.17, como também em outras passagens, o fato de Jesus trabalhar possui essa referência mais ampla e se encontra inextricavelmente ligado à obra do seu Pai (também cf. 4.34; 5.20; 9.3; 10.32; 14.10).¹⁶

Cullmann chamou a atenção para o significado das palavras **ἕως ἄρτι** (“até agora”) nessa afirmação.¹⁷ Apesar de o estudo de Cullmann ir além do que as evidências justificam ao associar essa passagem com o Dia do Senhor em Apocalipse 1.10, abre caminho para uma linha legítima de

interpretação. Em vez de um termo que denote “continuamente” ou “sempre”, a expressão usada é **ἕως ἄρτι**.¹⁸ Nas palavras de Bultmann, “**ἕως ἄρτι** = ‘até agora’, indica, em primeiro lugar, o *terminus ad quem*, mas pode ser usado de maneira menos precisa como ‘ainda’ (ljo 2.9; ICo 4.13; 8.7; 15.6), sempre supondo, porém, que o comportamento ou os acontecimentos em questão podem, vão, ou devem chegar ao fim”.¹⁹ Schnackenburg afirma que essa expressão deve ser considerada de modo objetivo e significa que Deus continua trabalhando até aquele momento em que o homem está sendo curado.²⁰ Porém, tendo em vista o lugar que o significado e a missão de Jesus ocupam ao longo de todo o evangelho, certas considerações importantes justificam que se veja mais coisas na ênfase dada a **ἕως ἄρτι** neste versículo.

O trabalho de Jesus inclui a concretização da salvação oferecida por Deus, e João leva extremamente a sério o transcurso desse trabalho dentro do tempo. A história da salvação segue um cronograma divino, à medida que se desenrola na vida de Cristo aqui na terra. Isso fica claro na discussão em João 7.1ss, que fala do “tempo” de Jesus (**καιρός**, cf. vs. 6,8). Vemos ainda o elemento conhecido da importância do termo “hora” (**ώρα**) que denota a missão de Cristo, culminando com sua morte e exaltação (cf. 2.4; 4.21,23; 5.25,28,29; 7.30; 8.20; 12.23,27; 13.1; 16.25; 17.1). Nessa mesma linha, encontramos também as asserções sobre trabalhar durante o dia, antes que venha a noite (cf. 9.4; 11.9). Outra coisa que chama a atenção é o uso de **τελεῖΟυν** (“realizar” ou “consumar”) em relação ao trabalho em 4.34 e 17.4: “[consumei] a obra que me confiaste para fazer”; e de **τελεῖΤν** em 19.28,30: “Está consumado!”. Desse ponto de vista, não se deve encobrir a presença de uma expressão de tempo em conjunto com o conceito do trabalho de Jesus em 5.17.

Como vimos acima, **ἕως ἄρτι** indica o fim de uma atividade. Deus continua trabalhando até agora, mas haverá um tempo em que esse trabalho chegará ao fim e não se poderá mais dizer que ele estará trabalhando da

mesma forma. Essa idéia também se aplica ao trabalho de Jesus e é desse modo que 9.4 desenvolve o mesmo argumento: “É necessário que façamos as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode trabalhar”. Chegará um tempo em que tanto Deus quanto Jesus cessarão o trabalho de salvação. Somente então, Deus descansará e se realizará o Shabbath divino.²¹ Para João, esse tempo se cumpriu na morte e ressurreição de Cristo. Tais acontecimentos são considerados o objetivo do trabalho na terra. Realizam a salvação que dá início ao descanso de Deus na consumação e, portanto, podem ser descritos como “ponto de partida para o ‘Shabbath perfeito’ da nova era”.²²

Assim, João 5.17 pressupõe uma interpretação escatológica de Gênesis 2.2,3, semelhante àquela encontrada em Hebreus 4. Com referência à obra da criação, o descanso de Deus foi definitivo; mas, no que se refere à instituição desse descanso para que seja desfrutado pela humanidade, quando esse foi distorcido pelo pecado, Deus trabalhou na história a fim de realizar seus propósitos originais. O descanso primordial aponta para o descanso da consumação. Vimos anteriormente que em *Vita Adae et Evae* 51.1,2, o Shabbath era um símbolo da ressurreição e do descanso da era vindoura. Em João, a ressurreição se dá em Cristo e inicia o descanso da era vindoura, de modo que tudo o que havia de importante com relação ao Shabbath se cumpriu em Cristo.²³ Sem dúvida, essa interpretação é coerente com o modo como a lei em geral é tratada no quarto evangelho, no qual a ênfase recai sobre a descontinuidade, sobre a novidade daquilo que Deus fez em Cristo, em contraste com a antiga dispensação. É bastante comum os estudiosos que escrevem sobre João falarem do tema da “substituição” nesse evangelho: Jesus substituiu a lei, suas instituições e seus símbolos.²⁴

João nos leva só até esse ponto. Seguir o exemplo de Cullmann²⁵ e Jewett²⁶ e acreditar que João tem em mente, de modo específico, a relação entre o Shabbath judaico e o domingo cristão é uma extrapolação das evidências exegéticas. Porém, aquilo que encontramos em João pode nos

fornecer dados para nossa própria reflexão teológica sobre esse assunto. Tendo em vista que a ressurreição de Cristo cumpre o descanso que o Shabbath do Antigo Testamento representa, pode-se observar uma ligação entre o sétimo dia e o primeiro dia no qual os cristãos comemoravam a ressurreição. Essa ligação não dá qualquer indicação de um “dia cristão de descanso”, que Jewett toma por certo como parte da concordância entre ambos.²⁷ Supondo que seja esse o caso, a tônica da passagem aponta para a outra direção. A ressurreição é o cumprimento da obra da salvação que sobrepuja e substitui o Shabbath literal. Sua celebração no primeiro dia se dá, portanto, em termos de salvação e não de um descanso literal indicando a obra de Deus concluída em Cristo. Em outras palavras, o conceito de descanso literal foi transformado nesse cumprimento, apesar de a consumação do mesmo ainda estar pendente.

Hebreus

A passagem mais proveitosa para o nosso estudo é Hebreus 3.7-4.13, onde a discussão do autor sobre o descanso é ligada ao descanso de Deus no sétimo dia da criação e ao termo **σαββατισμός** (“um descanso sabático”). Convém considerar essa passagem de modo mais detalhado, uma vez que estudiosos com idéias divergentes acerca do Shabbath se valeram da mesma em suas argumentações, e cada um concluiu que ela apóia uma proposição específica. Esse estudo detalhado é ainda mais necessário se desejamos entender a transformação sofrida pelo conceito de descanso em Hebreus. Obviamente, devemos permitir que a passagem nos revele a verdade a partir do seu próprio contexto, antes de ser transposta para o contexto mais amplo da nossa investigação.

O autor aos Hebreus descreve sua epístola como uma “palavra de exortação” (13.22). Considera a situação da comunidade à qual se dirige de um ponto de vista escatológico.²⁸ A igreja está vivendo num tempo de

cumprimento iniciado por Cristo “nestes últimos dias” (1.2), “ao se cumprirem os tempos” (9.26). No entanto, a consumação final se dará na sua volta (9.28) e no seu domínio absoluto do mundo por vir (2.5ss). Enquanto isso, os cristãos já vivem na era vindoura (6.4ss) e, no entanto, “têm uma vida de esperança e luta, na qual são sustentados pelo fato de que aquilo pelo que lutam já foi realizado por eles e pode começar a ser desfrutado por eles”.²⁹ Hebreus insiste nos dois lados dessa situação de tensão sem depreciar qualquer um deles, de modo que, em 2.5-3.6, por exemplo, o tom predominante é de certeza, em função da relação inseparável de solidariedade entre Jesus e seus irmãos. Por outro lado, na passagem seguinte, aquela que estamos considerando, a ênfase é sobre o temor, para que ninguém seja excluído da consumação da salvação por causa de apostasia. Na verdade, 3.6b, que serve de ponte entre essas seções, destaca os dois elementos. Os cristãos fazem parte do edifício escatológico de Cristo, mas isso ocorre **somente** quando se mantêm firmes em sua confiança e se alegram em sua esperança.

A verdadeira fé é comprovada pela perseverança. Daí a advertência contra a apostasia e o convite à perseverança (3.7-4.13). Daí também aqueles que, pela fé, já entraram no descanso (4.3) precisarem ser exortados e, ao mesmo tempo, se esforçar para entrar nesse descanso (4.11). Preocupado com os leitores cristãos judeus que pareciam estar voltando a um estágio anterior, o autor afirma com veemência que essa regressão poderia resultar em apostasia. A incredulidade que impede o indivíduo de se apropriar do cumprimento do descanso do Shabbath pode levá-lo a abandonar o Deus vivo (cf. 3.12; 4.11).

O texto de 3.7-4.13 constitui uma unidade autônoma. O tema de Cristo como Sumo Sacerdote, iniciado em 2.17,18 e mencionado em 3.1 só é retomado em 4.14ss. Sob essa perspectiva, a seção deve ser considerada de caráter parentético, não consistindo, porém, numa digressão total, uma vez que apresenta ligações claras com o contexto ao seu redor. Como

veremos adiante, o conceito central do descanso, com sua dimensão celestial, pode ser relacionado à vocação celestial da qual os cristãos participam (3.1) e àquele que penetrou os céus (4.14).

Na argumentação dessa passagem, o autor não desenvolve sua própria linha de raciocínio, defendendo-a com textos do Antigo Testamento. O leitor só compreende o desdobramento da discussão quando percebe que se trata justamente do oposto. Essa passagem segue o método ***midrash-pesher*** de exposição; as citações do Antigo Testamento constituem a parte mais importante da argumentação; as palavras e pensamentos das citações são repetidos e os comentários do autor servem apenas para oferecer as ligações interpretativas e aplicação para a situação dos leitores.³⁰ Uma vez que observamos esse método argumentativo, podemos delinear de modo sucinto sua progressão antes de tratar detalhadamente de alguns dos pontos mais relevantes.

A exortação à perseverança é dada por meio das palavras do Salmo 95.7-11, o qual relembra que, quando os israelitas estavam às portas da terra prometida, foram impedidos de entrar no descanso de Deus por causa de sua rebelião (3.7-11). Uma vez que os leitores dessa epístola se encontram numa situação que, como aquela do salmista, também pode ser chamada de “hoje”, devem ter o cuidado para não fazer como seus antepassados e abandonar o Deus vivo por causa da dureza e rebelião do seu coração. Os que ouviram a voz de Deus e se rebelaram foram os israelitas de toda a geração do deserto^ que se recusaram a crer no relato favorável sobre a terra prometida. Mesmo tendo se arrependido e, em seguida, tentado entrar na terra, o povo de Israel não foi bem-sucedido em função dessa incredulidade (3.12-19). Semelhantemente, as boas-novas pregadas aos recipientes dessa carta devem ser recebidas com fé, pois somente aqueles que crêem entram no descanso. A promessa de entrar no descanso permanece e esse descanso se encontra à disposição dos cristãos do século I^o, pois sempre esteve preparado desde que Deus concluiu suas atividades

na criação e descansou no sétimo dia. Além disso, o fato de o Salmo 95 usar o termo “hoje” tanto tempo depois das circunstâncias no deserto indica que nem mesmo Josué - que liderou a entrada da geração seguinte na terra da promessa - lhes deu esse descanso, mas que Deus havia estabelecido uma ocasião futura. O descanso que permanece é descrito, agora, como **σαββατισμός** (“um repouso sabático”) e associado à citação de Gênesis 2.2 no sentido de que, aqueles que entram nesse descanso cessam suas atividades, da mesma forma como Deus descansou depois de sua criação (4.1-10). A fim de que nenhum dos leitores caísse por desobediência, como fez a geração do deserto (cf. 3.17, “cujos cadáveres caíram no deserto”), o autor dá uma última exortação: “Esforcemo-nos, pois, para entrar naquele descanso”. Os que não procederem desse modo descobrirão que a palavra de Deus, ouvida por eles como boas-novas, também é uma arma mortal. Em decorrência do juramento de Deus, a geração do deserto caiu pela espada (cf. Nm 14.43). Os leitores dessa epístola, por sua vez, se vêem diante de algo ainda mais temível e afiado do que uma faca de dois gumes: a palavra do julgamento de Deus, que tomará manifestas todas as intenções do coração (cf. 3.10, “Estes sempre erram no coração”) e os deixará indefesos diante do olhar penetrante daquele para o qual devem prestar contas (4.11-13).

Mas a que o autor de Hebreus está se referindo quando fala do descanso de Deus? E qual é a relação entre o povo da nova aliança e esse descanso? A fim de responder à primeira pergunta, devemos partir do mesmo ponto que o autor - a expressão “meu descanso” no Salmo 95.11. Na Septuaginta, o termo usado oito

vezes nessa passagem é **κατάπαυσις** (cf. 3.11,18; 4-1,3 [duas vezes], 5,10,11). Além disso, cabe observar que **καταπαύειν** é empregado duas vezes de modo intransitivo (4.4,10) e uma vez de modo transitivo (4.8). Em momento algum, o autor define sua intenção ao usar o termo, mas parece supor que seus leitores não teriam problema algum em entender seu significado. O pano de

fundo em comum para essa compreensão é a Septuaginta. Nas oito ocasiões em que **κατάπαυσις** aparece nessa passagem, tem como base o Salmo 95.11 (LXX). Esse termo só aparece no Novo Testamento (viz., At 7-49) na citação de Isaías 66.1 (LXX). A palavra mais comum para “descanso” tanto no Novo Testamento quanto na Septuaginta é **ἀναπαυσις**. **Κατάπαυσις** não aparece em Filo, ocorre apenas uma vez em Josefo (Ant. xvii.43), mas pode ser encontrado duas vezes em José e Asenate, onde as duas referências são feitas a partir da Septuaginta. José e Asenate 8.9 é baseado no Salmo 95.11 (LXX) e José e Asenate 22.13 repete Isaías

66.1 (LXX).³¹ Assim, é em seu uso na Septuaginta que devemos buscar a origem desse termo, e não nas fontes gnósticas.³² **Κατάπαυσις** aparece onze vezes na Septuaginta e pode significar um estado ou um lugar de descanso. Em quatro ocasiões (Ex 35.2; 2Mac 15.1; Nm 10.35; lRs 8.56) se refere claramente a um estado de descanso. Em seis ocasiões (Dt 12.9; lCr 6.31; 2Cr 6.41; SI 132.14; Is 66.1; Jdt 9.8), se refere claramente a um “lugar de descanso”. Na referência mais relevante para o nosso estudo, a saber, Salmo 95.11, pode significar tanto uma coisa quanto outra (os comentaristas não apresentam um consenso quanto ao termo ³³. (מנוחה) A confusão parece começar ao se extrair desse texto uma teologia de descanso mais desenvolvida. De acordo com o contexto, o significado principal deve ser de caráter local, com referência à terra de Canaã.³⁴ O Salmo 95 é um salmo litúrgico usado, provavelmente, num festival do templo. Em duas ocasiões, faz-se o convite para entrar e adorar (vs. 1,6), mas segue-se, imediatamente, uma advertência e exortação com base na experiência de Israel no deserto (vs. 7-11). No que diz respeito a essa experiência, o lugar do descanso oferecido por Deus é, sem dúvida alguma, a terra prometida, uma característica que adquire nova importância ao se considerar o contexto do salmo. Essa

relevância surge do fato de que, no Antigo Testamento, o termo **הנוח**? é usado tanto para o lugar do descanso de Deus na terra prometida (Dt 12.9), quanto para o templo como o seu lugar de descanso (SI 132.8,14, também cf. **מנוח** lCr 6.16, 2 **נוח**Cr 6.41). Nem todos aqueles aos quais o Salmo 95 se dirige podem entrar para adorar. A pessoa de coração endurecido não pode passar ao lugar de descanso de Deus no templo, assim como à geração do deserto não foi permitido adentrar Canaã.³⁵ Diante de todas essas colocações, pode-se concluir que **κατάπαυσίς** no Salmo 95.11 apresenta uma relevância local, indicando o lugar de descanso de Deus, primeiramente com referência à terra de Canaã, mas também com respeito ao santuário.

Com sua relevância local, o Salmo 95.11 faz parte de uma série de outras referências desse tipo extraídas do Antigo Testamento, constituindo somente um elemento do conjunto de idéias sobre o descanso herdado pelos hebreus. No Livro de Deuteronômio, a terra em si pode ser chamada de lugar de descanso de Israel

(12.9) , pois nessa terra da herança, o povo de Deus descansaria de todos os seus inimigos (12.10; 25.19, também cf. 3.20). Além disso, vemos que o próprio Deus tem seu lugar de descanso na terra e, mais especificamente, no seu santuário em Sião. Esse fato fica particularmente claro no Salmo 132.7,8,13,14; Isaías 66.1. Em outras passagens, esses dois temas são combinados, de modo que o lugar de descanso do povo também é o lugar de descanso de Deus (Dt 12.9,11; lCr 23.25; 2Cr 6.41).³⁶

A teologia do descanso tem origem nas conotações locais de **κατάπαυ- σίς** como o lugar de descanso de Deus, mas, quando o autor de Hebreus retoma **κατάπαυσίς**, vê-se que o termo sofreu outras modificações. Não apenas a exegese rabínica do Salmo 95.11 considera o lugar de descanso de Deus como um elemento local, como também há evidências de que, no final do século I^s d.C., esse versículo era associado a

Deuteronômio 12.9 e ao Salmo 132.14, recebendo uma interpretação escatológica que o ligava ao mundo futuro (cf. *Tos. Sank.* 13.10; *B.Sanh.* 110b; *j.Sanh.* X, 29c, 5; *Aboth de R. Nathan* 36). Ademais, posteriormente, alguns rabinos chamam a nova Jerusalém de lugar de descanso de Deus (cf. *Sifre Deut.* 1; *Midr.Cant.* 7.5; *Pesik.* 20, 143a). Com respeito a isso, José e Asenate 8.9 também é importante, e representativo de uma tradição semelhante de interpretação, pois **κατάπαυσίς** (SI 95.11 **LXX**) adquiriu uma conotação escatológica, como o lugar celestial de descanso no qual os eleitos entram depois da morte. Parece bem provável que, pelo fato de estar familiarizado com essa tradição, o autor de Hebreus considere o “descanso” como um lugar de descanso escatológico associado à terra prometida celestial, à Jerusalém celestial e ao santuário celestial. Tal idéia é confirmada pela frequência desses elementos em Hebreus (cf. O santuário celestial, 6.19,20; 8.2; 9.11,23,24; 10.19; a cidade porvir, 11.10,16; 12.22; 13.14, e a terra prometida celestial, 11.14ss).³⁷

No entanto, o significado escatológico de “meu descanso” vai além de um lugar apocalíptico de descanso celestial, pois o próprio autor dá a entender que está conferindo a **κατάπαυσίς** uma interpretação escatológica ainda mais ampla ao associar o Salmo 95.11 com Gênesis 2.2 em 4.3,4. O lugar celestial de descanso que espera pelo povo de Deus deve ser visto como parte do descanso de Deus na criação e, por esse motivo, ainda se encontra à disposição, uma vez que a posse da terra de Canaã era um tipo que representava o descanso divino presente desde a criação. Conforme von Rad afirma corretamente, a união desses dois textos “é uma indicação da abrangência do descanso prometido do Novo Testamento. Trata-se de um descanso de expectativa escatológica, um cumprimento das profecias de redenção e uma entrada no descanso que, desde o princípio, existe com Deus. Na concretização dessa esperança, todo o propósito da criação e todo o propósito da redenção são reunidos. Esse é o *insight* dado ao autor a

partir da simples justaposição desses dois textos”.³⁸

Essa concepção de Gênesis 2.2 está de acordo com a interpretação escato- lógica do sétimo dia que observamos no início. O descanso de Deus é visto, agora, como a consumação de seus propósitos para a criação e, de acordo com o autor, era intenção de Deus conceder tal descanso ao seu povo. A associação de **ΚCCTÓC παυσίς** no Salmo 95.11, com o descanso divino na criação é facilitada pelo fato de que o verbo cognato empregado em Gênesis 2.2 (LXX, **ΚCÍI κατέπαυσεν Ὁ θεός**, “E... [Deus] descansou”) e de que o próprio termo **κατόσυαυσίς** é usado para o descanso do Shabbath em Êxodo 35.2; 2 Macabeus 15.1. De qualquer modo, para o autor de Hebreus, os dois conceitos não são, de modo algum, dis- crepantes. Pelo contrário, fazem parte do mesmo e único propósito divino. Depois da queda, a intenção original de Deus de que a humanidade desfrutasse o descanso da consumação, conforme prometido, se realiza por intermédio dos atos redtores de Deus no meio de seu povo. Os lugares de descanso na terra prometida, em Jerusalém e no santuário, apontam para o futuro, para o cumprimento do propósito redtor de Deus. Agora, em Hebreus, o objetivo final da salvação pode ser descrito em termos espaciais. O descanso da consumação é descrito como um lugar de descanso celestial, o antítipo do lugar de descanso na terra prometida ao qual o Salmo 95.11 se refere. Como vimos anteriormente, há uma concordância entre essa idéia e o padrão da carta aos Hebreus, na qual a salvação da vida por vir é vista em termos de locais celestiais como o santuário e a cidade. Até esse ponto, concordamos com Kásemann, ao considerar **κατόσκχυσίς** uma localidade celestial,³⁹ mas ao contrário desse autor, não cremos que esse conceito se desenvolveu a partir do Gnosticismo. Hofius refutou a tese de Kásemann de modo convincente e mostrou que as origens desse conceito se encontram na literatura apocalíptica judaica.⁴⁰ Nessas obras, o lugar de descanso pode ser o lugar futuro de descanso dos santos no fim da história (cf. 4Esd 7.26b,32,38,119-125; 8.52; lEq 39.4,5, cf., também, 38.2; Test.Dan. 5.12), o

lugar de descanso final da alma no além depois da morte (cf. 2Eq 8.3, cf., também, 9.1; José e Asenate 8.9; 22.13), ou ainda, o lugar intermediário de descanso das almas até que sejam reunidas com o corpo na ressurreição (cf. 4Esd 7.25ss,91; T Abr 7.16; 8.11,15; 9.1; T Iq 1.9I1).⁴¹

A conclusão de que a consumação é retratada como uma localidade celestial oferece uma transição apropriada para a questão da relação dos leitores de Hebreus com o descanso divino e o tempo de sua entrada nesse descanso.

Trataremos dessa questão antes de voltarmos ao assunto do descanso divino em sua designação como **σαββατίσμός**.

Apesar de não haver dúvidas de que o descanso da consumação permanece no futuro (cf. a exortação em 4.11), por certo seria errado adotar a posição de vários comentaristas, segundo os quais a expressão “meu descanso” é de natureza inteiramente futura. Com isso, não apenas estaríamos ignorando as evidências dessa passagem, mas também deixando de compreender a estrutura do raciocínio do autor ao longo de toda a epístola. Diante de tal interpretação freqüentemente equivocada, cabe enfatizar a partir de vários pontos de vista que esse descanso já se tomou uma realidade para aqueles que crêem. Vemos, agora, a importância desse descanso ser retratado em termos espaciais no céu. Assim como em outros textos da literatura apocalíptica e do Novo Testamento, o conceito de céu é empregado aqui para expressar a idéia de que os benefícios escatológicos da salvação já se encontram presentes.⁴¹ Hebreus mostra que a cidade que Abraão aguardava

(11.10) ainda está por vir (13.14) e, no entanto, já pode dizer aos leitores: **“tendes chegado** ao monte Sião e à cidade do Deus vivo,-a Jerusalém celestial...” (12.22). Em Hebreus, esses conceitos espaciais não representam o etemo, no sentido daquilo que é ideal e infinito; antes, significam que o futuro é presente no céu e, portanto, se encontra disponível neste momento. Acredita-se que o tabernáculo celestial sempre existiu, de modo que os ritos

do Antigo Testamento podem ser considerados imitações e sombras; porém, o ministério de Jesus nesse santuário começou apenas nesses últimos dias, de modo que agora está à disposição daqueles que têm fé.⁴³ Esses modelos podem ser aplicados ao descanso celestial. Assim como a cidade, o lugar celestial de descanso que Israel jamais alcançou plenamente ainda está por vir e, no entanto, pela fé, os cristãos podem ter acesso a ele (cf. 4.3). Como o santuário, o descanso está presente no céu desde a fundação do mundo (4.3,4), de modo que, mais uma vez, as referências do Antigo Testamento podem ser consideradas tipos ou sombras desse descanso final, que se tomou disponível pela obra de Cristo (cf. 3.14). Um dos temas de Hebreus é que, por meio de Cristo, as realidades celestiais se tornaram acessíveis para os cristãos, e o descanso é uma dessas realidades.

A disponibilidade do descanso no presente é ainda mais acentuada quando entendemos o que está envolvido no conceito de fé mencionado em 4.3: “Nós, porém, **que cremos**, entramos no descanso”. Conforme Barret afirma corretamente, em Hebreus, a fé “não consiste apenas em esperar pelo cumprimento da promessa; significa que, por meio da promessa, é possível se apropriar da verdade invisível no presente”.⁴⁴ De acordo com Hebreus 11.1, a fé concretiza no presente aquilo que é futuro, invisível ou celestial. Por isso, é possível dizer que aqueles que crêem já entraram no descanso celestial.

O modelo da igreja como um grupo de errantes em sua jornada para um lugar distante de descanso celestial que Käsemann apresenta em seu estudo de Hebreus, ***Das wandemde Gottesvolk***, levou muitos comentaristas a supor equivocadamente que o descanso é, de todo, futuro. Mesmo que haja alguma verdade nesse modelo,⁴⁵ sua proposta não reflete de maneira exata a situação do povo de Deus conforme o vemos retratado em nossa passagem. O contexto que o autor tem em mente para Israel no deserto (cf. 3.16-19) é aquele registrado em Números 14 e essa passagem influencia sua interpretação do começo ao fim.⁴⁶ Em Números 14, a geração

do deserto não está no meio da sua jornada, mas próxima à entrada da terra prometida, depois de chegar ao objetivo de sua peregrinação. E esse fato que possibilita a comparação com o povo de Deus do Novo Testamento. Confrontada com a possibilidade direta de entrar no descanso celestial, e tendo recebido uma vocação celestial (3.1), a comunidade cristã deve cuidar para não se mostrar incrédula e se desviar nesse último momento da salvação escatológica (cf. 2.3); daí, as advertências serem feitas de modo tão enérgico.⁴⁷

Todas essas considerações gerais indicam que, em se tratando da exegese específica de 4.3, o tempo verbal presente **είσερχόμεθα** εις **την κατόσυχόν- σιν** (“entramos no descanso”) deve ser considerado um presente verdadeiro e não apenas uma expressão de ênfase futura. De acordo com Kistemaker, “O autor não emprega o tempo futuro, nem diz ‘certamente entraremos’. Ao posicionar **είσερχόμεθα** enfaticamente no início da oração, sua intenção é afirmar que a promessa de Deus se cumpriu de acordo com seu plano e propósito”.⁴⁸ Semelhantemente, Montefiore escreve: “O texto grego não significa que sua entrada é garantida, ou que um dia entrarão, mas que já estão no processo de entrar”.⁴⁹

Essa interpretação também justifica a força do termo “hoje” ao longo de toda a passagem. O autor pode aplicar o “hoje” do Salmo 95.11 (cf. 3.7) à situação presente de seus leitores (3.13-15), e o capítulo seguinte mostra como isso é possível. Por intermédio do salmista, Deus estava determinando uma ocasião futura para disponibilizar o seu descanso (cf. 4.7,8). Essa ocasião chegou: “Hoje, se ouvirdes a sua voz”. Os leitores já haviam ouvido a voz de Deus por intermédio de Cristo “nestes últimos dias” (1.1,2) e recebido a promessa de entrar no descanso. “Hoje” delimita o período entre o “já” e o “ainda não” no que diz respeito ao descanso de Deus para aqueles que vivem no período no qual essas eras se sobrepõem. O tempo de entrar no descanso é “hoje”, não depois da morte, nem na segunda vinda de Cristo. Nesse sentido, o novo dia de descanso se tomou

uma realidade para aqueles que crêem, mas continua sendo uma promessa que alguns não receberão em função de sua desobediência, de modo que todos são exortados a se esforçar para entrar nele. Barret resume a situação de maneira bastante ponderada: “Justamente pelo fato de pertencer a Deus, o ‘descanso’ é tanto presente quanto futuro; o homem entra nele e deve se esforçar para entrar nele. Trata-se de uma situação paradoxal, mas é um paradoxo que Hebreus tem em comum com toda a escatologia cristã primitiva”.⁵⁰

O cumprimento da promessa de descanso se deu por meio de Cristo. Os cristãos entram no descanso celestial pois compartilham da vocação celestial **(3.1)** juntamente com o grande Sumo Sacerdote que penetrou os céus **(4.14)**. São participantes de Cristo **μέτοχοι τῆς χριστοῦ** **(3.14)** e, por esse motivo, caso se mantenham inabaláveis, também serão participantes do descanso de Deus. Josué (no grego, **Ἰησοῦς**) não deu descanso ao povo **(4.8)**; sua entrada na terra prometida pode ser comparada à do sumo sacerdote na réplica e sombra do santuário celestial (cf. **8.5**). O cumprimento da promessa de Deus estava à espera do verdadeiro Jesus, que abriu caminho para o seu povo entrar no descanso de Deus.

Podemos, agora, sentir toda a intensidade da variação que o autor faz do conceito de descanso em 4.9,10. De acordo com nossas conclusões até aqui e com a argumentação da passagem, 4-9 não deve ser entendido como uma referência inteiramente futura. Quando o autor diz “Portanto, resta um repouso para o povo de Deus”, não está começando uma nova linha de raciocínio para dizer que isso se aplica à nossa situação presente. Antes, está completando aquilo que mostrou em 4.6 e justificou com referência a Davi e Josué. A declaração “Resta” (4.9) se refere ao descanso da terra prometida. E futuro ***àquele*** tempo, ao tempo de Josué (4.8). Foi determinado para um “certo dia, Hoje” (4.7) e para “outro dia” (4.8) que, como vimos, começa agora. Trata-se da única ocorrência do termo **σαββατισμός** no Novo Testamento e, ao que parece, foi delibera-

damente substituída por **κυτόσιαυσίς**. Tal substituição pôde ser feita porque o autor já havia relacionado **κατάπαυσίς** com o descanso de Deus no sétimo dia e porque o termo havia sido usado para o descanso no Shabbath (Ex 35.2; 2Mac 15.1, LXX). Porém, o uso de **σαββατίσμος** em outras passagens na literatura grega que chegou até nós indica sua nuance semântica mais exata. E empregado por Plutarco, De *Superstitione* 3 (*Moralia* 166A) com referência à observância do Shabbath. Também há quatro ocorrências na literatura pós-canônica sem qualquer associação com Hebreus 4.9. São elas: Justino, *Dial c. Tryph.* 23.3; Epifânio, *Panar, haer* 30.2.2; *Martyrium Petri et Pauli* cap. 1; Const. *Ap.* 2.36.2. Em cada um desses casos, o termo denota a observância ou celebração do Shabbath.⁵¹ Esse uso corresponde à forma como a Septuaginta emprega o verbo cognato **σαβ- βατίζω** (cf. Êx 16.30; Lv 23.32; 26.34ss; 2Cr 36.21), que também se refere à observância do Shabbath. Assim, o autor de Hebreus está afirmando que, desde o tempo de Josué, uma observância do descanso do Shabbath se encontra pendente. Qual a natureza do descanso sabático a ser observado pelo povo de Deus do Novo Testamento? Consiste em entrar no descanso de Deus (**κατάπαυσίς**, novamente) e, desse modo, cessar as suas próprias obras (**4.10**). Trata-se de um conceito semelhante à cessação das atividades divinas na criação (também cf.

4.4) . Como vimos anteriormente, só é possível entrar no descanso de Deus pela fé

(4.3) . Assim, de acordo com esse autor, o povo de Deus na nova aliança cumpre o seu dever de observar o Shabbath exercitando a fé. Por meio da fé, participam da dádiva divina da salvação escatológica e cessam suas próprias obras (**ὍΤΟΤΕ ΧΤΙΟΝ ἔργων αὐχόΟ**) que, neste caso, não se referem ao aspecto físico, mas, como em outras passagens do Novo Testamento, apresentam uma conotação espiritual que em **6.1 (μετάνοιας ἀπό νεκρῶν ἔργων)** e **9.14 (ἀπό νεκρίων ἔργων)** o autor de Hebreus chama de “obras mortas”.⁵² Cessam suas próprias obras para que Deus

possa trabalhar neles (cf. **13.21**). É evidente que a consumação desse descanso na salvação, adiantado pela fé, significará a remoção de toda a maldição sobre o trabalho e o desfrute do estado de plenitude e harmonia experimentado por Deus depois de suas atividades de criação e que ele havia reservado para a humanidade. Essa observância cristã do Shabbath implicará a concretização de tudo o que Deus havia preparado para o seu próprio descanso sabático.

Diante de tudo o que vimos sobre a teologia tão apropriada e complexa do descanso em Hebreus, causa espanto ler a conclusão que Jewett extrai dessa passagem: “Uma vez que nosso descanso em Cristo não apenas nos pertence no presente, mas é penhor de uma esperança futura, assim como o povo de Deus na Antigüidade, também temos nosso dia literal de descanso - um tipo e sinal desse descanso final”. Com relação a isso, se refere à reunião dos cristãos mencionada em 10.25.⁵³ Essa idéia fornece a Jewett sua teologia básica para a justificação do domingo como um dia de descanso, mas desconsidera que não é isso que está em questão na passagem⁵⁴ e que não é possível encontrar uma conclusão semelhante em parte alguma do Novo Testamento.

Bacchiocchi se mostra mais fundamentado quando argumenta que, pelo fato de a epístola ser dirigida aos cristãos judeus, o autor toma por certo que observam o Shabbath.⁵⁵ Caso, de fato, um dia de descanso seja pressuposto nessa passagem, sem dúvida é o Shabbath judaico, e não o primeiro dia da semana. Porém, essa argumentação também levanta várias questões. Simplesmente não temos conhecimento categórico suficiente do Cristianismo judaico dos leitores de Hebreus para basear uma argumentação no caráter de suas práticas. Além disso, tal discussão presume uma atitude uniforme com relação à observância do Shabbath no meio de todos os cristãos judeus. Aqueles que afirmam que a prática do culto no primeiro dia remonta ao Cristianismo palestino contestam essa possibilidade. Acima de tudo, porém, tal idéia contradiz inteiramente aquilo que sabemos sobre as

atitudes do autor de Hebreus. Caso sejamos tentados a supor que os leitores cristãos judeus continuavam a guardar o Shabbath, também precisamos supor que, para eles, a lei ainda estava em vigor. Porém, em termos canônicos, o próprio autor deixa claro que a nova situação causa uma ruptura decisiva com a antiga aliança e suas instituições. Talvez o que mais chama a atenção é a argumentação de 8.13, afirmando que a primeira aliança se tomou obsoleta com o surgimento de uma nova aliança e, ainda, as asserções de 7.11-19,28, de acordo com as quais tanto a lei quanto o sacerdócio levítico, pertencem a uma era passada na história do relacionamento de Deus com seu povo.

Acima de tudo, ao contrário do que afirmam Jewett e Bacchiocchi, é preciso observar que o cumprimento das promessas em Cristo provocou uma transformação profunda no conceito de descanso encontrado no Antigo Testamento. Essa transformação é explicada com referência ao dia literal de descanso quando, em 4.9,10, o autor mostra o que está envolvido no descanso sabático que o cristão deve observar.

Conclusão

As passagens consideradas deixam claro que a vinda de Jesus Cristo vai de encontro ao conceito de descanso associado ao Shabbath do Antigo Testamento e que, devido à situação da igreja entre a ressurreição e a segunda vinda de Cristo, existe um “já” e um “ainda não” envolvidos nesse cumprimento. O fato de uma mudança decisiva haver ocorrido em Cristo mostra que o “já” excede o “ainda não”.⁵⁶ Como as passagens também devem ter deixado claro, o “já” é de tal modo marcante como início de uma nova época que, ao longo do processo de cumprimento, conduz a uma reinterpretação e transformação dos antigos conceitos.⁵⁷ Portanto, o verdadeiro Shabbath que se manifestou com Cristo não consiste num

descanso literal e físico, mas na salvação que Deus ofereceu. As passagens explicam o significado desse Shabbath. Ele inclui as boas-novas de livramento, libertação e perdão concretizados nos feitos poderosos e na pregação de Jesus (Lc 4), no alívio do fardo da lei (Mt 11), na realização da salvação escatológica e sua dádiva de vida (Qo 5), no cumprimento do descanso divino de Gênesis 2.2,3, o qual Deus pretendia compartilhar com a humanidade (Jo 5 e Hb 3,4), e no descanso da salvação como realidade presente na qual se ingressa pela fé e na cessação das próprias obras (Hb 3,4). Em resumo, o descanso físico do Shabbath do Antigo Testamento se tomou o descanso da salvação do verdadeiro Shabbath. Aqueles que crêem em Cristo podem viver no Shabbath de Deus que já se manifestou. A obra de Jesus sobrepujou o Shabbath do Antigo Testamento (Jo 5.17) e o mesmo se aplica à obra que Deus requer de seu povo no presente - crer naquele que Deus enviou (Jo 6.28,29). Na verdade, a observância do Shabbath exigida agora consiste em deixar de confiar nas próprias obras (Hb 4.9,10).

Essa transformação de significado não é peculiar ao descanso sabático; antes, se mostra semelhante ao que ocorre no Novo Testamento com referência a outros conceitos como, por exemplo, o modo como os autores tratam o tema do templo ou como Paulo fala da descendência de Abraão em Gálatas 3 e Romanos

4. Não se trata de espiritualização no sentido comum da palavra, com suas conotações de sublimação das realidades concretas; antes, é a espiritualização no sentido mais sublime da palavra, um processo no qual o autor passa das sombras terrenas para as realidades espirituais. Cristo traz consigo a realidade espiritual; sua obra cumpre o objetivo do Shabbath e, com Cristo, também se manifesta aquilo que o Shabbath assinalava. A realidade do descanso da salvação sobrepuja o sinal. As passagens dos evangelhos mostram que o Shabbath do Antigo Testamento e seu respectivo descanso podem descrever realidades que se concretizaram com Cristo, enquanto Hebreus mostra, além disso, que podem descrever realidades

celestiais que **vieram** e **virão** com Cristo.

Nas passagens do Novo Testamento comentadas neste estudo, as evidências indicam que a divisão sabática do tempo foi mantida, enquanto o conceito do Shabbath passou por uma transformação. Os primeiros cristãos guardavam o ciclo semanal, uma vez que prestavam culto ao Senhor no primeiro dia dentre sete. Porém, a perspectiva teológica das passagens estudadas indica que a ligação entre o primeiro dia e o Shabbath do Antigo Testamento não era vista em termos de um dia de descanso físico, mas de celebração do verdadeiro descanso do Shabbath na salvação concedida pelo Cristo a quem os cristãos adoravam e com o qual tinham comunhão. De acordo com as evidências da perspectiva dos autores do Novo Testamento, não há qualquer justificação para se aplicar o descanso físico do Antigo Testamento ao Dia do Senhor do Novo Testamento.

Duas das tentativas mais recentes de encontrar apoio no Novo Testamento para o conceito de primeiro dia como um dia de descanso vêm de Jewett e Beckwith, segundo os quais, uma vez que a consumação ainda está por vir, o sinal de um Shabbath semanal continua sendo válido.⁵⁸ Apresentamos uma crítica superficial a esse conceito com relação à exegese das passagens relevantes, mas devemos acrescentar, ainda, que, num certo sentido, todo descanso aponta para o descanso da consumação. Porém, as evidências do Novo Testamento não oferecem qualquer motivo convincente para associar esse descanso ao domingo.⁵⁹ Além disso, é impossível argumentar apropriadamente que, pelo fato de o descanso ainda não haver se consumado, devemos, portanto, preservar o símbolo físico de um dia de descanso. Por certo, vivemos numa tensão entre o “já” e o “ainda não” e não se pode permitir que um desses pólos elimine o outro. No entanto, nem tudo na escatologia participa dessa tensão da mesma forma: por um lado, a obra de Cristo na cruz está consumada e encerrada; por outro lado, o novo céu e a nova terra ainda não se manifestaram. Fica, portanto, a pergunta: de que maneira os autores do Novo Testamento vêem o Shabbath dentro do

contexto escatológico? Cada vez mais, tratam-no de maneira semelhante ao dia da expiação. O verdadeiro dia da expiação já se concretizou e a sombra não é mais necessária. A purificação final só se dará na segunda vinda de Cristo, como também a consumação do descanso; porém, em nenhum desses casos, o Novo Testamento nos incentiva a pensar que as sombras dessas realidades devem continuar sendo nutridas. Além disso, com exceção de sua exegese de João 5 e Hebreus 3,4, Jewett simplesmente conjectura o ponto central em discussão, a saber, a ligação entre o Shabbath e o Dia do Senhor como um dia literal de descanso. Beckwith baseia sua argumentação em favor dessa ligação na idéia de uma lei da criação e numa exegese ambígua de Marcos 2.27 para apoiar essa idéia. A ausência de qualquer outra evidência no Novo Testamento significa, necessariamente, que os apóstolos e a igreja primitiva não compreendiam essa ligação observada pelos cristãos que vieram depois deles.⁶⁰

Em oposição a essa idéia, devemos reiterar que a teologia dos autores do Novo Testamento acerca do descanso do Shabbath e o Dia do Senhor não incluía a transferência do descanso do sétimo dia para o descanso do primeiro dia. Do ponto de vista de sua teologia, talvez a melhor interpretação do significado que a injunção do descanso no quarto mandamento adquiriu para o cristão seja aquela encontrada no Catecismo de Heidelberg (pergunta 103), que, depois de mencionar os deveres de participar do culto público, prossegue: “que eu cesse a prática de minhas obras más todos os dias de minha vida, permita que o Senhor opere em mim pelo seu Espírito e, assim, comece nesta vida o descanso eterno”. Essa teologia sugere que, quando os cristãos se reúnem no Dia do Senhor, o fazem para comemorar o verdadeiro descanso do Shabbath que Cristo trouxe por meio de sua morte e ressurreição e que, sob a Palavra de Deus e por meio da exortação mútua, são encorajados a permanecer nesse descanso a fim de garantir sua participação na plenitude escatológica.

Nota* ffinait

1. Cf. E. K. Jewett, *The Lord's Day* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pág. 158.
2. *Old Testament Theology* (Londres: SCM, 1975), 1:148.
3. T. Friedman, "The Sabbath: Anticipation of Redemption", *Judaism* 16 (1967): 443-452⁷ argumenta que esse conceito rabínico é uma evolução dos paralelos do Antigo

Testamento entre os primórdios e o fim

dos tempos e, também, que certas regras da Halaká da escola de Shammai só podem ser compreendidos com base na ligação entre o Shabbath e o mundo vindouro, como tentativas de legislar para que as condições predominantes do mundo vindouro também prevaleçam no Shabbath.

4. Para comentários sobre essa passagem cf. SBK 1:890; 4:821,839. Para o conceito geral de descanso associado ao estado intermediário, ver Apocalipse 14.13 e R. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (Tübingen: Mohr, 1966), pág. 257ss. Ao contrário do diagrama de W. Rordorf e da sua discussão dos esquemas escatológicos (*Sunday* [Londres: SCM, 1968], pág. 50), ao que parece, não há evidência alguma na literatura judaica de que o Shabbath deste mundo, como tal, é equiparável aos dias do Messias e, desse modo, ofereça um antegozo da consumação da era vindoura. Para nossa discussão nesta segunda seção, cf. também as referências em SBK 3:687; 4:821,839,969ss,989ss; e R. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, págs. 35,69,76,384.
5. σάββατον, TDNT, 7.32.
6. Cf. Jewett, *The Lord's Day*, pág. 75. As duas últimas referências refletem o uso feito pelas igrejas gentias. Sobre essa questão, ver E. Schürer, "Die siegentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte", *ZNW* 6 (1905): 1-66.
7. Para o significado mais amplo dessas passagens quanto à atitude de Jesus com relação ao Shabbath, cf. D. A. Carson, cap. 4 desta obra.
8. Cf. H. S. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (Freiburg: Herder, 1969), 1:230; E. W. Danker, *Jesus and the New Age* (Missouri: Clayton, 1972), pág. 59; R. B. Sloan, *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilarial Theology in the Gospel of Luke* (Austin: Schola Press, 1978).
9. M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), pág. 107; cf., também, págs. 63-108.
10. Cf. J. C. Fenton, *Saint Matthew* (Harmondsworth: Penguin, 1963), pág. 188; D. Hill, *The Gospel of Matthew* (Londres: Oliphants, 1972), págs. 209,210; R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: University Press, 1975), pág. 113.
11. Cf. E. C. Hoskyns, "Jesus the Messiah", em *Mysterium Christi*, org. G. K. A. Bell e A. Deissmann (Londres: Longmans, Green & Co., 1930), pág. 77: "As palavras de Cristo em Mateus... são, em si, um pronunciamento sobre o Shabbath... A asserção tem um pano de fundo mais amplo do que aquele fornecido por uma simples manipulação de Eclesiástico 51.23ss." Cf., também, Rordorf, *Sunday*, pág. 109; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart: Calwer, 1959), 390; J. R. Bauer, "Das milde Joch und die Ruhe, Matt 11, 28-30", *TZ* 17 (1961): 102. Apesar do que afirma S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1977), págs. 61-63, esse tipo de associação não pode ser baseado na conjectura de que o pronunciamento de Mateus 11.28-30 foi feito num Shabbath, o que parece depender de uma interpretação literal do conectivo indefinido de Mateus, kv Ἐκεῖν(ú TC3 KaifxÇ ("por aquele tempo") em 12.1, como também não é possível extrair uma tipologia completa da

- redenção desse conceito de descanso com base, entre outros textos, em Mateus 27.57-60, interpretado como a santificação do Shabbath por Cristo por ele haver repousado no sepulcro.
12. Cf. Hill, *The Gospel of Matthew*, pág. 208; Fenton, *Saint Matthew*, pág. 187.
 13. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 38-48 não vê qualquer alusão a Gênesis 2 nesse versículo, pois, ao contrário do que faz no caso de Hebreus 4, não leva em consideração qualquer significado escatológico do descanso de Deus depois da criação e discute a criação e a redenção como duas categorias separadas.
 14. Cf. Lohse, *σάββατον*, pág. 27, n. 213. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 42 acredita que a idéia envolvida nesse caso é apenas de criação divina contínua e, desse modo, propõe que seria impossível João manter a coerência do conceito de que as obras de Deus na criação haviam sido realizadas no passado (Jo 1.3) e que continuavam se concretizando, e também identificar a obra de Deus com o trabalho de Jesus na terra. Uma vez que reconhecemos que a continuidade da obra criadora de Deus era vista em termos de sustentar, dar vida e julgar, as objeções que Bacchiocchi apresenta ao nosso tipo de interpretação se mostram artificiais.
 15. *Commentary on the Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pág. 689, n. 75.
 16. ἐργου (“trabalho”) é usado com freqüência na Septuaginta para se referir ao trabalho de Deus tanto na criação (cf. Gn 2.2,3; SI 8.3; 104.24) quanto na história da salvação (cf. Ex 34.10; SI 44-1; 66.5), de modo que o uso do termo em João também indica que a missão de Jesus estava ligada ao trabalho de Deus; cf. R. E. Brown, *The Gospel According to John* (Nova York: Doubleday, 1966), 1:527; Morris, *Commentary on John*, pág. 691.
 17. Cf. “Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium”, In *Memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart: 1951), págs. 127-131; ET em *Early Christian Worship* (Londres: SCM, 1953), págs. 88-92.
 18. Cf. R. Bultmann, *The Gospel of John* (Oxford: Blackwell, 1971), pág. 245, n. 5; Morris, *Commentary on John*, pág. 309, n. 43; em oposição a Lohse, *σάββατον*, pág. 27, η. 214, que segue C. Maurer, “Steht hinter Joh. 5:17 ein Übersetzungsfehler?” *Wort und Dienst* 5 (1957): 130-140.
 19. *Gospel of John*.
 20. *Das Johannesevangelium* (Freiburg: Herder, 1971), 2:127.
 21. Cf. Cullmann, “Sabbat und Sonntag”, pág. 89; Bultmann, *The Gospel of John*, pág. 245; Brown, *The Gospel According to John*, pág. 217, o qual observa que pode-se encontrar uma interpretação semelhante, usando João 5.17 no Evangelho da Verdade; Rordorf, *Sunday*, pág. 98; Jewett, *The Lord's Day*, pág. 85; A. Corell, *Consummatum Est* (Londres: SPCK, 1958), pág. 63; A. Szabo, “Sabbat und Sonntag”, *Judaica* 15 (1959): 165; H. Riesenfeld, “The Sabbath and the Lord's Day in Judaism, the Preaching of Jesus and Early Christianity”, *The Gospel Tradition* (Oxford: Blackwell, 1970), págs. 132,133; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970), 82; S. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* (Leiden: Brill, 1975), págs. 159,160.
 22. Cullmann, “Sabbat und Sonntag”, pág. 90; também cf. Corell, *Consummatum Est*, pág. 63: “Uma vez que, além disso, o Cristo ressurreto e ascenso vive e opera dentro da igreja, a vida da Igreja em si é um Shabbath contínuo - um penhor e antegoço da consumação”, Pancaro, *The Law*, pág. 160.
 23. Diante dessa discussão, é muito difícil entender como R. T. Beckwith, *This Is The Day* (Londres: Marshall, Morgan e Scott, 1978), pág. 147, pode afirmar que a interpretação de Cullmann do termo ἕως ἄρτι (“até hoje”) “ignora o Antigo Testamento e o contexto judaico dessas palavras e a relação das mesmas com o pensamento cristão do século I^o”.
 24. Cf., mas recentemente, Pancaro, *The Law*.
 25. “Sabbat und Sonntag”, pág. 91.
 26. Jewett, *The Lord's Day*, págs. 86,87.

27. *Ibid.*
28. C. K. Barrett, "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews", *The Background of the New Testament and its Eschatology*, org. D. Daube e W. D. Davies (Cambridge: University Press, 1956), págs. 363-393, demonstrou de modo convincente que o caráter escatológico é um elemento determinante no pensamento de Hebreus. Cf., também, B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebräerbriefes* (München: C. Kaiser, 1969).
29. Barrett, "Eschatology of Hebrews", pág. 365.
30. Cf. S. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam: van Soest, 1961), págs. 85,86.
31. Cf. O. Hofius, *Katapausis* (Tübingen: Mohr, 1970), pág. 29ss.
32. Não obstante o que afirma E. Käsemann, *Das wandemde Gottesvolk* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961), pág. 44. Apesar de ἀνάϊαυσις aparecer com frequência na literatura gnóstica, é bem possível que as duas únicas ocorrências de κατόοιαυσις (Hipp. Ref. 6:32:8 e 8:14:1) sejam exegeses gnósticas das Escrituras. Para o uso de αὐόατοCOaiç em textos gnósticos, ver R. M. Grant e D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (Londres: Collins, 1960), págs. 115,152,173; K. Grobel, *The Gospel of Truth* (N.Y.: Abingdon, 1960), págs. 79,95,193,199; P. Vielhauer, "ἀνόοιαυσιζ zum gnostischen Hintergrund des Thomasevangeliums", *Apophoreta* (BZNW 30) (Berlim: de Gruyter, 1964), pág. 28Iss; M. Peel, *The Epistle to Rheginos* (Londres: SCM, 1969), págs. 52-55, 140-143. .
33. C. A. Briggs, *The Book of Psalms* (Edimburgo: T & T Clark, 1907), 2:293,296; H. Gunkel, *Die Psalmen* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1926), págs. 417,419; e E. J. Kissane, *The Book of Psalms* (Dublin: Browne e Nolan, 1954), 2:122,123 optam pelo significado local, enquanto A. Weiser, *Die Psalmen* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1955), pág. 429; H. J. Kraus, *Psalmen* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1960), 2:662; e G. von Rad, "There Remains Still A Rest For The People Of God", *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (Edimburgo: T. & T Clark, 1965), pág. 99 afirmam que se trata de uma referência a Deus concedendo um estado de descanso, uma dádiva que pode ser recebida somente por meio de um envolvimento profundo com o próprio Deus.
34. nrap apresenta essa referência local em quase todo o TM; cf. KB, pág. 537, e W. Gesenius, F. Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlim: Springer, 1954), pág. 436 inclui o Salmo 95.11 como um texto com esse tipo de referência.
35. Cf. Hofius, *Katapausis*, 40ss.
36. Ver o estudo de von Rad sobre esse tema, "There Remains Still a Rest", págs. 94-102.
37. Hofius, *Katapausis*, págs. 53,54 procura identificar o lugar do descanso de Deus como o próprio santuário celestial, o santo dos santos, onde se encontra o trono de Deus, o local onde ele descansa; cf. 4.16; 8.1; 12.2. Argumenta, ainda, que o verbo εἰσερχεσθαι ("entrar"), usado em conjunção com o descanso, é empregado em outras partes de Hebreus com referência ao ingresso no santuário celestial, cf. 6.20; 9.12,24,25 e também 9.6; 10.19. Porém, insistir numa identificação em vez de uma associação é ir além do que as evidências em Hebreus permitem e minimizar a influência de Gênesis 2.2 sobre o conceito de descanso. Cf., também, H. Zimmerman, *Das Bekenntnis der Hoffnung* (Köln: 1977), pág. 139.
38. Von Rad, "There Remains Still a Rest", pág. 102.
39. Käsemann, *Das wandemde Gottesvolk*, pág. 40ss.
40. *Ibid.* Ele é seguido por Zimmerman, *Das Bekenntnis*, págs. 133,134,138,139.
41. Para um comentário sobre esse material e para outras evidências de conceitos semelhantes na literatura rabínica, cf. Hofius, *Katapausis*, págs. 59-74.
42. Com respeito a esse tema em Paulo, comparar, do presente autor, *Paradise Now and Not Yet*:

Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought (Cambridge: University Press, 1981). É possível que, como G. W. MacRae argumenta em "Heavenly Temple and Eschatology in the Letter to the Hebrews", *Semeia* 12 (1978): 179-199, o autor acrescenta à perspectiva apocalíptica dos seus leitores alguns elementos do pensamento alexandrino sobre o universo celestial, especialmente com referência ao simbolismo do templo; no entanto, isso apenas reforça os elementos espaciais que já se encontram presentes nessa perspectiva apocalíptica e, ao contrário do que MacRae sugere, não serve para combinar dois universos de pensamento distintos.

43. Cf. R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden: Brill, 1970), pág. 157ss.
44. Barrett, "Eschatology of Hebrews", pág. 381.
45. Cf., mais recentemente, W. G. Johnsson, "The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews", *JBL* 97 (1978): 239-251.
46. Para uma explicação detalhada da influência de Números 14 sobre Hebreus 3.7-4.13 cf. Hofius, *Katapausis*, pág. 127ss.
47. Cf., também, Hofius, *Katapausis*, pág. 143ss.
48. Kistemaker, *The Psalm Citations*, pág. 109.
49. *The Epistle to the Hebrews* (Londres: Black, 1964), pág. 83; também cf. B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews* (Londres: 1982, reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1970), págs. 94,95; Barrett, "Eschatology of Hebrews", pág. 372.
50. "Eschatology of Hebrews", pág. 372; cf., ainda, Rordorf, *Sunday*, págs. 89ss, 111,112, e J. Calvin, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews and the First and Second Epistles of St. Peter*, trad. B. Johnston (Edimburgo: T. & T. Clark, 1963), que comenta: "Uma vez que a concretização plena desse descanso não se dá nesta vida, devemos sempre nos esforçar para alcançá-la. Assim, os cristãos entram nesse descanso, mas com a condição de avançar continuamente e prosseguir com perseverança." É o descanso do Shabbath da era vindoura, e não o Shabbath deste mundo, que fornece ao autor a estrutura para expressar essa tensão escatológica na qual aquele que crê em Cristo se encontra envolvido. Sem dúvida o novo elemento, distinto do contexto judaico, é que em Cristo, já se iniciou o descanso sabático prometido. Essa escatologia deve ser comparada com o cronograma apocalíptico no que se refere ao Shabbath e ao "oitavo dia", assimilado das especulações judaicas estudadas acima e que pode ser encontrado na epístola cristã primitiva de Bamabé: cf. Rordorf, *Sunday*, págs. 93,94; Barrett, "Eschatology of Hebrews", pág. 369ss; F. F. Bruce, *The Epistle To The Hebrews* (Londres: Marshall, Morgan e Scott, 1965), pág. 74 e n. 20.
51. Cf. Hofius, *Katapausis*, págs. 103-105.
52. Nessa mesma linha, cf. Calvino, *Epistle of Paul to the Hebrews*, pág. 48: "O que significa a cessação de nossas obras, senão a mortificação da carne, quando o homem renuncia a si mesmo a fim de viver para Deus?"; ver também Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 67.
53. *The Lord's Day*, pág. 84; também Beckwith, *This is the Day*, pág. 12; também cf. R. B. Gaffin, "The Sabbath - a Creation Ordinance and Sign of the Christian Hope", *The Presbyterian Guardian* (March, 1971), pág. 41, e F. N. Lee, *The Covenantal Sabbath* (Londres: LDOS, n.d.), pág. 233ss., de acordo com os quais o autor indica através da referência a σαββαῖς ἡμέραις, que o Shabbath semanal ainda é obrigatório para os cristãos.
54. 10.25 pode ou não ter em vista reuniões no primeiro dia da semana, mas não diz coisa alguma sobre o caráter do dia. Um fato mais sugestivo é que, no contexto de sua interpretação do descanso do Shabbath, o autor se refere apenas à exortação, sendo que esta deve ocorrer *todos os dias* (3.13).
55. *From Sabbath to Sunday*, pág. 65.
56. Cf. O. Cullmann, *Salvation in History* (Londres: SCM, 1967), pág. 183.

57. Trata-se de algo semelhante ao padrão hermenêutico que, de acordo com Cullmann, *ibid.*, 88-114, ocorre ao longo de toda a Bíblia, no qual um acontecimento e sua interpretação no Antigo Testamento são retomados no contexto de uma nova ocorrência - a morte e ressurreição de Cristo - e reinterpretados sob essa ótica. Jewett, *The Lord's Day*, pág. 119ss, vê esse princípio hermenêutico em funcionamento, mas não permite que ele atue de maneira mais constante em seu próprio pensamento, pois volta à reinterpretação básica que ele admite já haver ocorrido: cf. págs. 151,164,165. A. Szabo, "Sabbat und Sonntag", pág. 172 comete um erro semelhante quando afirma: "Os preceitos da lei do Shabbath do Antigo Testamento são válidos para o domingo na medida em que a promessa e o cumprimento apresentam características semelhantes. Portanto, o domingo também é um dia de descanso."
58. Jewett, *The Lord's Day*; Beckwith, *This is the Day*, pág. 12.
59. Também cf. Rordorfi *Sunday*, págs. 299,300.
60. Cf. a crítica penetrante da obra de Jewett por J. Stek, "The Fourth Commandment: A New Look", *The Reformed Journal* (Julho-Agosto, 1972): 26-29; (Novembro, 1972): 20-24; (Janeiro, 1973): 18-22, de acordo com o qual, Jewett falha nesses dois pontos.

8. O Dia do Senhor

R. J. Bauckham

*Richard J. Bauckham leciona no departamento de teologia
da Universidade de Manchester, Inglaterra.*

A designação "Dia do Senhor" (κυρίακη ἡμέρα) é usada somente uma vez no Novo Testamento, em Apocalipse 1.10, mas, ainda assim, é fundamental para um estudo das origens e significado do dia semanal cristão de culto e, conseqüentemente, tem sido o tema de várias discussões. As duas primeiras seções deste capítulo têm por objetivo esclarecer o significado do título propriamente dito; na terceira seção, trataremos de algumas das teorias e evidências relacionadas às origens do culto dominical no período que antecede Apocalipse 1.10 e, por fim, examinaremos de que forma o contexto apocalíptico desse versículo pode contribuir para nossa compreensão do significado do Dia do Senhor.

O uso de ΚΥΡΙΑΚΟΣ (“pertencente ao Senhor”)

Apesar do grande volume de material escrito sobre **Κυριακή ἡμέρα**, o significado do termo **Κυριάκός** em si não tem recebido a devida atenção. Uma vez que o estudo do mesmo poderia ter evitado sérios mal-entendidos, começaremos com um levantamento do seu uso. O termo não se encontra na Septuaginta,¹ nem é do conhecimento da literatura judaica não-cristã, de modo que trataremos dos seguintes meios em que era empregado: grego secular, Novo Testamento, literatura cristã do século 2^o e Clemente de Alexandria (o autor mais antigo a empregar o termo extensivamente).²

Grego secular

Essa palavra só é conhecida por sua presença em papiros e inscrições, daí crer-se outrora, que havia sido criada por Paulo ou pela igreja primitiva. Porém, apesar de 1 Coríntios 11.20 continuar sendo a ocorrência mais antiga desse termo, seu uso secular (atestado pela primeira vez em 68 d.C.) não pode ser deriva-

do da sua aplicação cristã. Quase todos os exemplos conhecidos (tanto do Egito quanto da Ásia Menor) são relacionados à administração imperial, especialmente sua área financeira: **Κυριάκός** é empregado com o sentido de “imperial” em conjunto com substantivos como **φ'ισκος**, **ψήφος**, **λόγος**, **χρήμα** e **υπηρεσία**.³ Liddell e Scott apresentam um exemplo em que **Ὁ Κυριάκός** significa “espírito invocado em magia” e um exemplo (do ano 137 d.C.), onde **Κυριάκός** provavelmente se refere a um mestre qualquer, e não ao imperador.⁴ Parece claro que o termo não costumava ser empregado nos meios seculares, exceto com referência ao imperador.

Novo Testamento

Κυριάκος é usado somente em 1 Coríntios 11.20 e Apocalipse 1.10. Trataremos desses dois textos em detalhes logo abaixo.

Autores cristãos do século 2^s

Há trinta casos em que **Κυριακή ἡμέρα** ou somente **κυρίακή** significa “o Dia do Senhor”.⁶ Os mesmos serão discutidos nas páginas a seguir.

Didache 14.1.

Inácio, Magn. 9.1.

Evangelho de Pedro 35,50

Dionísio de Corinto, **ap.** Eusébio HE 4:23:11 (PG 20:388C).

Epistula Apostolorum 18 (versão copta) (trad, por Hennecke-Wilson I, 201).

Atos ***de Pedro*** (Act. Verc. 29ss.) (trad, em latim R. Lipsius, Acta ***Apostolorum Apocrypha*** I, 79ss; trad, em inglês Hennecke-Wilson II, 313,314).

Atos ***de Paulo*** (C. Schmidt, 32; trad. Hennecke-Wilson II, 371).

Melito de Sardis, **ap.** Eusebius **HE** 4:23:12 (PG 20:389A).

Irineu, Fragmento 7 (PG 7:1233).

A. Valentiniano, **ap.** Clemente de Alexandria, ***Exc. ex Theod.*** 63 (PG 9:689B) (bis).⁷

Há outras quatorze ocorrências:

Pápias, **ap.** Eusébio **HE** 3:39:1 (PG 20:296A); o título de sua obra é

Ἐξη-

γησις λογ'ιων κυριακόν.

Pápias, *ap.* Eusébio *HE* 3:39:15 (PG 20:300B): **τάκυριακά λόγια.**

Dionísio de Corinto, *ap.* Eusébio *HE* 4:23:12 (PG 20:389A): **α'ι κυρῖακα'1 γραφα'ι.**

Irineu, *Haer* 1:8:1 (PG 7:521 A): **παραβολα'ι κυριακα'ι e κυριακά λόγια.**

Teódoto, *ap.* Clemente de Alexandria, *Exc. ex Theod.* 85 (PG 9:252C):

κυριακά όπλα.

Nos fragmentos dos textos de Irineu, *Haer.*, dos quais hoje só resta a tradução em Latim, o termo *dominicus* é usado⁸ com os seguintes substantivos:

scnpturae: 2:30:6; 2:35:4; 5:20:2 (PG 7:818B, 842A, 1178A)

scriptura 5:20:2 (PG 7:1178A)

ministeria: 4:8:3 (PG 7:996A)

argentum: 4:11:2 (PG 7:1002B)

bana: 4:13:3 (PG 7:1009A)

passio: 4:34:3 (PG 7:1085A)

Clemente de Alexandria

Κυριακή ήμέρα é usado duas vezes: *Str.* 5:14; 7:12 (PG 9:161A, 504C).

Clemente também emprega **Κυριάκός** vinte e oito vezes com estes vinte e quatro pronomes:

Str. 3.7 (PG 8:1161B)

1. ἀγωγή
2. ἀξίωμα *Paed.* 1.7 (PG 8:320B)
3. ἀσκησις Str. 4.6 (PG 8:1240A)
4. αὐθεντεία *Paed.* 2.3 (PG 8:433B)
5. ἀφθαρσία *Paed.* 2.2 (PG 8:409B)
6. γραφαί Str. 6.11; 7.1; 7.16 (PG 9:313A, 404B, 529B)
7. δείπνον *Paed.* 2.2 (PG 8:429C) (citando 1 Co 11.20)
8. διαθήκαι Str. 6.17 (PG 9:393C)
9. διδασκαλία *Paed.* 2.8; Str. 7.10; 7.15 (PG 8:465B; 9:481 A, 525B)
10. δύναμις Str. 6.14 (PG 9:337A)
11. ἔλεγχος *Paed.* 1.9 (PG 8:352C)
12. ἐνέργεια Str. 7.10 (PG 9:481B)
13. ἐντολαί *Paed.* 1.13 (PG 8:376A)
14. κεφαλὴ Str. 5.6 (PG 9:64C)
15. κληρονομία Str. 6.16 (PG 9:369A)
16. λαός *Str.* 7.16 (PG 9:541B)
17. λόγος Str. 1.5 (PG 8:721A)
18. λόγοι Str. 3.12 (PG 8:1185B)
19. μονή Str. 7.10 (PG 9:481B)
20. οἶκος Str. 3.18 (PG 8:1212B)
21. πάθος *Paed.* 1.10 (PG 8:364A)
22. τροφή *Paed.* 1.6 (PG 8:304A)
23. υἰοθεσία Str. 6.8 (PG 9:289B)
24. φωνή Str. 6.3 (PG 9:252C)

A partir desses exemplos variados de aplicação, fica claro que o **significado** do termo **Κυριάκός** é simplesmente sinônimo a **(XOÔ) κυρίου** em todos os casos nos quais **(XOÔ) κυρίου** é usado com função adjetiva junto a um pronome, sendo as únicas exceções os casos de genitivo objetivo.⁹ O significado é tão variado e indefinido quanto o uso adjetivo ou genitivo, e deve ser determinado de acordo com o sentido e o contexto de

cada caso em particular.¹⁰ E evidente que Irineu e Clemente empregam **Κυριάκός** e **(ΧΘΟ) κυρίου** de maneira intercambiável¹¹ e, praticamente, indiscriminada.¹² Não restringem a aplicação de **Κυριάκός** a orações estereotipadas; antes, ao que parece, é a familiaridade das orações comuns e escriturísticas que melhor justifica o fato de não usarem **Κυριάκός** em alguns casos significativos (**αἷμα**, “sangue”; **σῶμα**, “corpo”; **παρουσία**, “vinda”).¹³

Somente duas expressões com **Κυριάκός** parecem haver se tornado estereotipadas ou se transformado em expressões técnicas no tempo de Irineu e Clemente: **Κυριακή (ἡμέρα)**, “Dia do Senhor” e **κυριακ'1 γραφα'1**, “Escrituras do Senhor”. Esta última pode ser encontrada em Dionísio de Corinto, bem como em três ocasiões em Irineu (também uma vez no singular) e três em Clemente. Nem Irineu e nem Clemente usam **γραφα'1 (τοῦ) κυρίου**. Por outro lado, **Κυριάκόν δεῖπνον** (“a Ceia do Senhor”), qualquer que seja o contexto para sua aplicação em 1 Coríntios 11.20, não se firmou como um termo de uso geral; aparece raramente nos Patriarcas e suas ocorrências escassas são consideradas mais apropriadamente como reminiscências conscientes de 1 Coríntios 11.20.¹⁴ Semelhantemente, o outro caso em que **Κυριάκός** recebe uma datação antiga, a expressão de Pápias **κυριακά λόγια** (“os pronunciamentos do Senhor”) não parece ter se tornado um termo técnico.¹⁵ Ao que tudo indica, é pouco provável que o uso de **Κυριάκός** tenha, em algum momento, se restringido às expressões estereotipadas.

Segue-se, à partir dessas evidências, que não podemos fazer como W. Foerster¹⁶ e explicar a infreqüência dessa palavra no Novo Testamento sugerindo que seu significado difere de **(τΘΟ) κυρίου** e que, no caso do seu uso com **δεῖπνον** e **ἡμέρα** existe “uma relação direta com o Senhor, p.ex., em comparação com **λογος τοῦ κυρίου, παρουσία τοῦ κυρίου**, etc”; isso porque Pápias já usa **Κυριάκός** para expressar uma relação mais

direta (**κυρίακά λόγια**), enquanto Paulo emprega (**τού**) **κυρίου** para expressar relações igualmente indiretas (p.ex., **ποτήριον**, 1 Co 11.27). E verdade que o termo só aparece em raras ocasiões antes de Irineu, mas o fenômeno que precisamos explicar não é uma extensão do **significado**, mas apenas uma extensão do **uso**. Desde o princípio, **Κυριάκός** foi empregado simplesmente como sinônimo de (**COO'**) **κυρίου**.

Então, por que a integração do termo ao uso cristão comum se deu de modo tão lento? A resposta não é difícil se lembrarmos que não se trata de um termo freqüente no grego secular comum dos séculos 1^o e 2^o. Essa palavra se tornou usual em apenas dois meios: a administração imperial e a igreja cristã; tanto num caso quanto no outro, se tratava do termo independente **κύριος**, que não exigia maiores especificações e ao qual se fazia referência com freqüência suficiente para que se reconhecesse a utilidade de um adjetivo para qualificá-lo. Esse adjetivo, porém, não era estritamente necessário, de modo que **Κυριάκός** só se propagaria no ritmo permitido pelo conservantismo lingüístico geral, reforçado, sem dúvida alguma, pela familiaridade da linguagem da Septuaginta - que não usa **Κυριάκός** em momento algum - e, posteriormente, do Novo Testamento, que faz pouco uso do termo. Assim, o emprego apenas ocasional de **Κυριάκός** no período anterior a Irineu não causa grande surpresa.

No entanto, essa explicação também justifica o fato de tantas das ocorrências mais antigas se darem na expressão **Κυριακή ήμέρα**. Nesse caso, o termo não é apenas intercambiável com **ήμέρα (τού) κυρίου**, uma vez que, pelo uso já bastante sedimentado, este último se referia ao Dia escatológico do Senhor. Assim, se os cristãos desejavam chamar o primeiro dia da semana de acordo com seu **κύριος** não podiam usar o termo **ήμέρα (τού) κυρίου** sem dar espaço para ambigüidade e confusão. Ao que parece, esse é o motivo pelo qual **Κυριακή ήμέρα** não demorou a se estabelecer como o nome cristão comum para o domingo. Enquanto **Κυριάκός** foi assimilado pelo uso comum de modo bastante lento, pois

não passava de uma alternativa para **ΤΟΥ κυρίου**, a expressão **Κυριακή ἡμέρα** entrou em uso rapidamente, pois não era necessário lançar mão de outro termo além de **ἡμέρα (τού) κυρίου**. Na verdade, seu emprego se tornou tão comum que, desde o princípio, **Κυριακή** foi considerado suficiente para designar o dia em questão.¹⁷

Não são poucas as teorias sobre a ligação entre **Κυριάκόν δέϊπνον** e **Κυριακή ἡμέρα** que se baseiam no fato de **Κυριάκός** ocorrer no Novo Testamento somente em 1 Coríntios 11.20 e Apocalipse 1.10, e a argumentação em favor de que este último é originário do primeiro é um elo importante na cadeia de argumentos de W. Rordorf sobre a origem do Dia do Senhor. Em termos de *evidências* históricas, porém, tal argumentação é extremamente suspeita. Convém considerar os seguintes pontos: (1) Tendo em vista as formas de uso no século 2º relacionadas acima, é pouco provável que os cristãos do século Iº empregassem **Κυριάκός** apenas nessas duas expressões, mesmo que nesse estágio o termo, sem dúvida, não fosse freqüente. A expressão de Páprias, **ΚΟ-ρίάκά λόγια**, se encontra, na verdade, cronologicamente mais próxima de Apocalipse 1.10 do que de 1 Coríntios 11.20, mas ninguém propôs qualquer ligação específica entre **κυριάκά λόγια** e **Κυριακή ἡμέρα**. Como evidências do vocabulário cristão do século Iº, as duas ocorrências de **Κυριάκός** no Novo Testamento constituem um caso de sobrevivência acidental, e não uma terminologia significativamente restrita. (2) Apenas em raras ocasiões, Paulo usa **(ΤΟΥ) κυρίου** como uma expressão adjetiva junto com um substantivo (com exceção das citações do Antigo Testamento e os casos de genitivo objetivo). A forma incomum como o apóstolo emprega **Κυριάκός** em 1 Coríntios 11.20 não é particularmente notável, uma vez que ele não costumava usar expressões da maneira esperada. (3) Assim, pode ser apenas acidental que Paulo tenha escrito **κυριακόν δείπνον** (1C0 11.20) e **το ἔργον του κυρίου** (15.58; 16.10), em vez de **δείπνον του κυρίου** e **τό κυριακόν ἔργον**. Motivos puramente esti'

lísticos (a necessidade de contrabalançar **κυρίου** e **δαιμόνιων**) podem ter evitado o uso de **κυριακόν ποτήριον** e **κυριακή τραπέζα** em 10.21. (4) Nem **κυριακόν δείπνον** nem **δείπνον του κυρίου** ocorrem na literatura cristã antes de Hipólito (*Apost. Trad.* 26.5; cf. 27.1),¹⁸ exceto em 1 Coríntios 11.20. Assim, não podemos determinar se, neste caso, se trata de uma expressão técnica (talvez o povo de Corinto costumasse falar simplesmente de **τό δείπνον**); caso seja, não temos como dizer se é peculiar a Paulo ou aos coríntios; ou, em decorrência disso, quão amplamente era usada. (5) Tendo em vista o contexto de um contraste deliberado com as refeições sacrificiais pagãs, é possível que Paulo ou os coríntios empregassem **Κυριάκός** para imitar o uso que as religiões de mistério faziam dos adjetivos formados a partir dos nomes das divindades para designar aspectos do seu ritual religioso: templos, festas, sacerdotes, adoradores, etc.¹⁹ Apesar de não passar de uma conjectura, 1 Coríntios 11.20 faria perfeito sentido se **κυριακόν δείπνον** fosse um título escolhido propositadamente pelos coríntios para diferenciar a refeição cultuai cristã do (p.ex.) **Διονυσιακόν δείπνον**.²⁰ Essa mesma associação (numa situação em que as calúnias dos pagãos sobre a refeição cultuai cristã haviam tornado esse rito embaraçoso) pode explicar por que autores posteriores abandonaram ou evitaram o termo.⁴¹ (6) Quarenta anos separam o uso que Paulo faz de **κυριακόν δείπνον** numa carta aos coríntios, do uso que João faz de **Κυριακή ημέρα** numa carta às sete igrejas da Ásia. A fim de determinar que o título do Dia derivou-se do nome dado à Ceia, precisamos de evidências (que, claramente, não se encontram disponíveis), de que **Κυριάκόν ὉετCVOV** continuou a ser empregado durante esse período e que era empregado nas igrejas da Ásia Menor e Síria para as quais todas as evidências disponíveis apontam como origem do termo **Κυριακή ημέρα**. Outros termos para a Ceia do Senhor (**εὐχαρίστια** em *Ign. Ef.* 13.1; *Smyrn.* 7.1; 8.1; *Philad.* 4.1; *Didache* 9.1,5; cf., também, *ἀγάπη* em *Jd* 12; *2 Pe* 2.13) se mostram cronológica e geograficamente

mais próximos da igreja da Ásia no reinado de Domiciano do que o termo subsequente e não atestado de 1 Coríntios 11.20. Assim, a teoria de Rordorf é completamente impossível de ser provada e, ao mesmo tempo, também não pode ser categoricamente refutada. As evidências não nos permitem reduzir o termo **Κυριακή ἡμέρα** a uma simples designação resumida para a “O dia da Ceia do Senhor”. A designação em si não deixa claro o quê, exatamente, os cristãos do século I⁹ queriam dizer ao afirmar que o Dia do Senhor pertencia ao Senhor, mas tudo indica que, de algum modo, essa era a idéia que desejavam expressar.²²

O termo ΚΥΡΙΑΚῃ *ΗΜΕΡΑ (O Dia «1• Senhor)

Há quatro interpretações possíveis para **Κυριακή ἡμέρα** em Apocalipse 1.10: (1) o dia escatológico do Senhor; (2) o Shabbath (sábado); (3) o dia de Páscoa; (4) o domingo. As duas primeiras sugestões pressupõem que seu significado é diferente do significado da expressão usada pela literatura do século 2⁹ citada acima.²³ A terceira interpretação presume que, em alguns desses exemplos do século 2^Q, trata-se de uma referência à Páscoa e, em outros casos, ao domingo. Apesar de não ser possível conjecturar *a priori* que as evidências do século 2⁹ determinam o significado em Apocalipse 1.10, tais evidências são, sem dúvida alguma, relevantes para a discussão, de modo que é apropriado começarmos tratando das mesmas.

Didache 14.1

Κατά **Κυριακήν δέ κύριον...** Até hoje, não foi apresentada qualquer explicação verdadeiramente convincente para essa expressão antiga (cuja tradução mais comum é “no dia que pertence ao Senhor”).

Bacchiocchi adota uma sugestão (de J. B. Thibaut) de que o substantivo subentendido não é **ἡμέραν**, mas **διδασχίν**, de modo que a expressão deve ser traduzida como “de acordo

com a doutrina soberana do Senhor”.²⁴ Porém, é de se duvidar que os leitores fossem capazes de completar a oração com **διδασχίν**, uma vez que o único uso atestado de **Κυριακή** (“do Senhor”) acompanhado de um substantivo subentendido é com **ἡμέρα** (“dia”). Também é importante observar que esse era o modo como as *Constituições Apostólicas* (7:30:1) interpretavam o *Didache*.¹⁵ Além do mais, essa sugestão não oferece explicação alguma para o termo redundante **κυρίου**.

J. E. Audet emenda o texto, mudando para **καθ’ ἡμέραν δ’ε κυρίου** e esclarecendo que **Κυριακήν** é uma glosa marginal explicativa que, posteriormente, substituiu **ἡμέραν** no texto.²⁶ Essa proposição poderia ser considerada atraente se não fosse pelo fato de, em outros textos, **ἡμέρα κυρίου** sempre significar o dia escatológico do Senhor, e nunca um dia de culto. Se o objetivo do pleonasmo é enfatizar a solenidade do dia (como Rordorf sugere), então o texto pode muito bem pressupor que **Κυριακή** já era o tipo de termo estereotipado cuja referência real ao Senhor Jesus podia ser esquecida (assim como se pode considerar proveitoso explicar a designação “A Oração do Pai Nosso” usando termos como “uma oração que o Senhor nos ensinou a fazer ao Nosso Pai”). A sugestão de C. W. Dugmore²⁷ de que **κυρίου** serve para designar o domingo de Páscoa é, na verdade, autodestrutiva no contexto de sua argumentação em favor de uma referência à Páscoa em Apocalipse 1.10, pois nesse caso, também é preciso supor que **Κυριακήν**, por si mesmo, já significa domingo no uso comum.

Apesar de o contexto sugerir fortemente o culto semanal regular na igreja, não podemos ir tão longe quanto Rordorf, segundo o qual o termo “aponta inequivocamente” para esse sentido.²⁸ Somente depois de considerarmos outras evidências de que **Κυριακή** se referia ao domingo poderemos ter certeza de que esse é o seu sentido no *Didache*.

Inácio, Magnésios 9.1

“...não mais guardando o sábado, mas vivendo de acordo com o Dia do Senhor (**μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλά κατὰ κυριακὴν ζῶντες**), um dia no qual (**ἐν** ή), também, a nossa vida surgiu (**ἀνέτείλεν**) por meio dele e de sua morte.”

As controvérsias textuais geradas por essa passagem se devem ao fato de o único manuscrito grego que restou apresentar a oração **κατὰ Κυριακὴν ζωὴν ζῶντες**, que pode ser traduzida como “vivendo de acordo com a vida do Senhor”. No entanto, a maioria dos estudiosos segue o texto latino (*secundum do- minicam*), omitindo **ζωὴν** e traduzindo como “vivendo de acordo com o Dia do Senhor”.²⁹ A maior dificuldade de manter **ζωὴν** no texto³⁰ é dar sentido à oração seguinte, cujo significado exato não é óbvio, mas que, talvez, se refira à ressurreição dos cristãos com Cristo em seu batismo no domingo.³¹ O uso de **ἀνέτείλεν**, um verbo que se refere ao surgimento dos corpos celestes no horizonte em vez do significado natural da ressurreição dos mortos, pode indicar que Inácio já tem em mente a designação pagã “o dia do sol”³² para o domingo e, portanto, compara a ressurreição de Cristo com o nascer do sol.

A objeção é que o sujeito da frase são os profetas do Antigo Testamento e que, dificilmente, Inácio consideraria que tais profetas haviam observado o Dia do Senhor.³³ No entanto, alguns comentaristas acreditam que a frase diz respeito aos judeus convertidos ao Cristianismo.³⁴ Mesmo que se refira aos profetas, não se deve tomar por certo que, para Inácio, os profetas do Antigo Testamento guardavam o Shabbath (cf. Barn. 15, e sua citação de Is 1.13ss). É possível que sua intenção seja dizer que abandonaram a prática do Judaísmo e viviam na esperança da nova vida a ser oferecida à partir da ressurreição de Cristo (cf. o contexto completo nos capítulos 8 e 9).

Sem dúvida, o verdadeiro contraste que Inácio deseja criar não é

entre dias propriamente ditos, mas entre modos de vida, entre “guardar o sábadu” (i.e., viver de acordo com o legalismo judaico) e viver de acordo com a vida ressurreta de Cristo. Porém, o texto se torna mais fácil de compreender se considerarmos que Inácio simboliza esse contraste por meio de um contraste de dias, retratando o Shabbath como a característica distintiva do Judaísmo e a nova observância cristã do dia da ressurreição como um símbolo da nova vida que os cristãos desfrutam por meio de Cristo.

Podemos ter certeza de que, nesse caso, **Κυριακή** significa domingo, e não Páscoa? Uma vez que a ênfase é sobre modos de vida, não é possível concluirmos com facilidade que Inácio ***está necessariamente*** se referindo a um dia ***semanal*** cristão de culto para contrabalançar o Shabbath judaico.³⁵ Porém, é mais difícil ainda argumentar que a referência à ressurreição de Cristo exige uma referência à Páscoa, como se Inácio tivesse em mente uma comemoração anual, e não semanal.³⁶ A referência a um dia semanal do Senhor parece mais natural, mas não podemos ter certeza absoluta somente com base nas evidências desse texto.

Evangelho de Pedro 35 e 50

Neste caso, **ἡ Κυριακή** substitui **μία (τύ3ν) σαββάτων** (“o primeiro dia da semana”) usado nas narrativas da ressurreição nos evangelhos. Mais uma vez, fica claro que **Κυριακή** já é aceito como termo técnico e se refere a um dia, mas a natureza do contexto não permite afirmar categoricamente se diz respeito ao domingo ou à Páscoa.³⁷

Final do século 22

Felizmente, a maioria das referências do final do século 2² são menos ambíguas, apesar de não ser possível inferir coisa alguma do título da obra de Melito de Sardis - **Περί Κυριακής** - uma vez que essa é a única parte do texto que restou. Não se pode afirmar com toda certeza, mas parece

bastante provável que haja uma alusão ao culto dominical semanal na carta do bispo Dionísio de Corinto para o bispo Sóter de Roma (c. 170): “Hoje, guardamos o dia santo do Senhor (**Κυριακή ἅγια ἡμέρα**), no qual lemos a sua carta”. Por essa mesma época, porém, uma passagem em Atos *de Pedro* (*Act. Verc. 29*) identifica inequivocamente *dies dominica* (“o Dia do Senhor”) com “o dia seguinte ao Shabbath” e Atos *de Paulo*³⁸ mostra o apóstolo orando “no Shabbath, quando se aproximava o Dia do Senhor” (**ἐπερχομένης τῆς κυριακῆς**). Em nenhuma dessas passagens, podemos considerar o Dia do Senhor um festival anual.

Na *Epistula Apostolorum* 18 (Copta),³⁹ vemos Cristo dizendo: “Vim a existir no Ogdoad, que é o Dia do Senhor”, e a mesma identificação do Ogdoad dos gnósticos com o Dia do Senhor pode ser encontrada no texto Valentiniano preservado por Clemente (*Exc. ex. Theod.* 63: “O Ogdoad, que é chamado de Dia do Senhor”). A *Epistula Apostolorum*, de caráter predominantemente gnóstico, talvez tenha em vista uma referência secundária à ressurreição de Cristo no “oitavo dia”, bem como a idéia gnóstica mais evidente de sua origem no Ogdoad,⁴⁰ mas, sem dúvida alguma, é difícil explicar a associação gnóstica de Ogdoad com o Dia do Senhor, a menos que o façamos com base no uso cristão comum do termo **Κυριακή** como designação para o domingo, o “oitavo dia”.⁴¹ É evidente que os autores gnósticos haviam se apropriado do uso simbólico e escatológico cristão do oitavo dia (cf. *Bam.* 15; 2 Enoque 33.7), e assimilado esse conceito no papel cosmológico do Ogdoad em seus próprios sistemas.⁴² Para os nossos propósitos, esses dois exemplos de uso gnóstico são evidências suplementares de grande valor, mostrando que, no final do século 2º **Κυριακή** significava domingo; atestam, ainda, que o uso dessa designação havia se propagado até o Egito. Apesar de as formas mais antigas de uso de **Κυριακή ἡμέρα** das quais se tem conhecimento serem provenientes das igrejas da Ásia Menor e Síria, parece claro que, no final do século 2º essa era (juntamente com *dies dominica*, seu

equivalente em latim) a designação comum para o culto semanal na maior parte do mundo cristão.⁴³

Domingo ou Páscoa?

As evidências da *segunda metade* do século 2^a são, portanto, coerentes e claras. A conclusão mais óbvia é que essa aplicação posterior dá continuidade às formas de uso mais antigas atestadas no *Didache*, em Inácio e no *Evangelho de Pedro*, os quais, portanto, também se referem ao domingo.

No entanto, devemos levar em consideração aqui o argumento de que essas referências mais antigas não dizem respeito ao domingo, mas à Páscoa. Os proponentes desse conceito⁴⁴ asseveram que a celebração cristã da Páscoa como uma comemoração anual da ressurreição é anterior à observância do domingo como uma celebração semanal, que esta se desenvolveu a partir daquela e que **Κυριακή** se referia, a princípio, à Páscoa e só depois, por derivação, passou a designar o domingo. Pode-se observar algumas deficiências graves nesse conceito.

(1) Apesar de haver evidências claras de que o domingo passou a ser chamado de **Κυριακή** a partir da segunda metade do século 2^a, não há qualquer prova incontestável de que, em algum momento, a Páscoa tenha sido chamada simplesmente de **Κυριακή**.

(2) A argumentação só poderia ser convincente se asseverasse que o domingo cristão semanal e sua designação **Κυριακή** tiveram origem no *domingo* de Páscoa. Porém, os cristãos do século 2^a se dividiam entre aqueles que seguiam o costume romano de observar a Páscoa num domingo e os *quartodecimanos* que celebravam a Páscoa em 14 de Nisan. No começo do século 2^a, as igrejas da Ásia eram, sem dúvida alguma, adeptas da quartodecimana, e é bem provável que as igrejas da Síria também o fossem.⁴⁶ Mas é dessas regiões que vêm o *Didache*, o *Evangelho de*

Pedro e a carta de Inácio aos **Magnésios** (bem como Ap 1.10).

(3) A suposta precedência cronológica da observância do domingo de Páscoa em relação à observância do domingo não pode ser comprovada por essas evidências. Apesar de os estudiosos ainda se mostrarem divididos quanto a qual prática veio primeiro - a quartodecimana ou a romana⁴⁷- as evidências em Eusébio não nos permitem determinar que as origens do domingo de Páscoa são anteriores ao começo do século 2^o. O culto semanal de domingo é, no mínimo, dessa mesma época ou anterior a ela, pois, mesmo que Atos 20.7 seja desconsiderado como evidência, **Bam.** 15.9 é uma prova clara do começo do século 2^o⁴⁸ e o registro da **Primeira Apologia** de Justiniano (c. 152) dificilmente está se referindo a um costume que havia se iniciado há pouco. As evidências disponíveis não fornecem qualquer precedência cronológica para a observância do domingo de Páscoa.⁴⁹

(4) Nenhuma explicação é apresentada para a forma como o festival semanal supostamente se desenvolveu com base em uma celebração anual. A partir do final do século 2^o, fica claro que o domingo era o dia comum de culto para os cristãos de toda a parte e não há registro de qualquer controvérsia sobre a escolha do mesmo como um dia de culto. O próprio caráter universal dessa prática argumenta em favor de sua origem mais antiga. É possível que um costume originado numa época entre Inácio e Justino tenha se propagado com tanta rapidez e uniformidade a ponto de não dispormos hoje de qualquer indicação clara da existência de algum grupo cristão que não prestava culto no domingo, tendo como única exceção a ala extremista dos ebionitas? Explicações que afirmam que “o domingo semanal se desenvolveu com base no domingo anual”⁵⁰ deixam muito a desejar. Na verdade, é muito mais provável que o costume consolidado do culto semanal no domingo tenha levado à transferência da Páscoa de 14 Nisan para um domingo.

Concluimos que no **Didache**, em Inácio e no **Evangelho de**

Pedro, Κυριακή é um termo técnico de uso relativamente difundido pelo menos na Síria e na Ásia Menor, o qual designa o primeiro dia da semana como o dia cristão de culto congregacional regular. Assim, toma-se extremamente provável que **Κυριακή ἡμέρα** em Apocalipse 1.10 também signifique domingo. João estava escrevendo de modo a ser compreendido por todas as igrejas das províncias da Ásia que, se observavam a Páscoa nesse período, eram quartodecimanas.⁵¹ Se estava escrevendo durante o reinado de Domiciano, sua carta antecede à de Inácio aos **Magnésios**, habitantes dessa mesma região, em mais de vinte anos. Mesmo que estivesse escrevendo antes disso, ainda é extremamente improvável que a mesma designação tivesse sido transferida de um festival religioso para outro. Afirmar que Apocalipse 1.10 se refere à Páscoa (ou ao Shabbath) não passa de especulação infundada. A coerência absoluta no uso do termo pelos autores do século 2º indica o domingo.

Domingo ou Dia do Senhor?

De acordo com a única sugestão que ainda não consideramos, **Κυριακή ἡμέρα** em Apocalipse 1.10 significa o dia escatológico do Senhor. João quer dizer que foi transportado por uma visão profética e se encontra no fim dos tempos. Essa interpretação foi defendida recentemente por Bacchiocchi,⁵² mas é contestada pelos argumentos a seguir.

(1) Por que João não usa o termo **ἡμέρα (Τῆς) κυρίου** empregado normalmente na Septuaginta e adotado por outros autores do Novo Testamento?⁵³ Não se trata de um argumento inteiramente conclusivo caso seja possível supor que, quando João escreveu, **Κυριακή ἡμέρα** ainda não era uma designação para um dia da semana. Dizer que a aplicação do termo por João é incomum não constitui, por si mesmo, um argumento contra essa interpretação, pois **Κυριάκός** não era limitado às expressões habituais ou técnicas, e muitos dos exemplos apresentados

acima também são ímpares. O Novo Testamento apresenta uma terminologia variada para o fim dos tempos,⁵⁴ e o próprio João usa outros termos (6.17; 16.14).

O uso dessa expressão incomum talvez possa ser explicado, em parte, pelo jogo intencional de palavras em torno do conceito de “imperial”, que era o significado comum de **Κυριάκός** no tempo de João.

(2) Mas, se **Κυριακή ἡμέρα** já era uma designação para domingo, João não poderia empregar o termo com um sentido escatológico sem causar confusão. O uso de **Κυριακή** no *Didache*, em Inácio e no *Evangelho de Pedro* parece indicar que seu sentido já estava bastante consolidado e, nesse caso, é um tanto provável que, no reinado de Domiciano, **Κυριακή ἡμέρα** já se referisse ao domingo. Tal argumentação não se aplica no caso de João ter escrito num período anterior a esse.

(3) É difícil defender essa interpretação dentro do seu contexto. “O Dia do Senhor” não é uma descrição exata do conteúdo da profecia de João em sua totalidade. Em 6.17 e 16.14, fica claro que ele entende o “grande Dia de Deus” de modo relativamente restrito; é o tempo de julgamento final do mundo e exclui até mesmo os julgamentos preparatórios que conduzem a ele. Por certo, nem a situação contemporânea das sete igrejas, nem a nova criação dos capítulos 21 e 22 são incluídas nesse termo. João também não escreve inteiramente do ponto de vista do tempo desse julgamento final. Antes, a profecia parece se mover em direção a esse tempo e para além dele. Mostraremos, ainda, que no tocante ao contexto, o significado domingo é preferível; mas nem por isso é preciso ignorar o tom escatológico e contra-imperial sugerido pela expressão.

P Dia do Senhor e a reencarnação

Tendo definido que o primeiro dia da semana era o dia regular de

culto congregacional cristão na igreja da Ásia no final do século I², é possível retracer, partindo de Apocalipse 1.10, a fim de descobrir as origens da observância do domingo pelos cristãos? Talvez Atos 20.7 e 1 Coríntios 16.2 não constituem indicações claras da observância do domingo nas igrejas paulinas; porém, ao serem consideradas sob a ótica de evidências posteriores, há uma forte suposição de que esse é o modo como devem ser compreendidas. Mas até que ponto do passado se pode retroceder e ainda encontrar a prática do culto dominical? É possível situar suas origens nas igrejas cristãs judaicas da Palestina? Na primeira igreja em Jerusalém? Talvez no próprio Senhor ressurreto?

As narrativas da ressurreição

Devemos usar de cautela nessa área da pesquisa em que as evidências são escassas e o que predomina é apenas uma série de conjecturas. No passado, inúmeros estudiosos tentaram apresentar conclusões categóricas que não podem ser justificadas pelas evidências. Por vezes, isso foi feito a fim de conferir autoridade dominical inquestionável ao dia em questão. Desde a Reforma até o presente, não são poucos os autores importantes que encontraram motivos para identificar as origens do culto dominical no período das aparições de Jesus depois de sua ressurreição. No entanto, devemos observar logo de início que nenhum documento cristão antigo declara explicitamente que esse foi o caso. Nossa discussão sobre o significado e uso de **Κυριακός** elimina qualquer probabilidade de que (como se imaginou em algumas ocasiões) a designação **Κυριακή ἡμέρα** signifique “o dia que o Senhor instituiu”. Até mesmo as argumentações patrísticas em favor da observância do domingo são conhecidas por não apelarem para uma injunção do Senhor ressurreto.⁵⁵ Convém, portanto, sermos cuidadosos. É pouco provável que nossa investigação histórica resulte numa corroboração do culto de

domingo que nem mesmo a igreja primitiva asseverou.

A argumentação em favor da origem da observância do domingo no período da ressurreição assumiu várias formas. Sugeriu-se, por vezes, que o Senhor ressurreto determinou um padrão semanal e dominical para os grupos apostólicos e que os apóstolos deram continuidade a essa prática depois da ascensão.⁵⁶ No entanto, é praticamente impossível afirmar que os relatos do Novo Testamento apoiam essa hipótese; registram cerca de doze aparições (a grupos e indivíduos) no período entre a ressurreição e Pentecoste. É evidente que quatro ou cinco delas se deram no dia da Páscoa, uma no domingo seguinte (Jo 20.26) e as outras seis ou sete, em ocasiões cuja data não é definida.⁵⁷ João é o único autor do Novo Testamento que demonstra qualquer interesse em datar as aparições depois do dia de Páscoa e é possível (especialmente se Jo 21 não pertence à forma original desse evangelho), que pretendesse, de fato, traçar um paralelo entre as reuniões semanais dos apóstolos com o Senhor ressurreto ocorridas nos domingos e as reuniões posteriores da igreja, nas quais o Senhor estava presente por meio do seu Espírito. Mas seria arriscado extrair conclusões históricas dessa possibilidade. Os registros do Novo Testamento nos deixam na incerteza com relação a vários aspectos do período das aparições que seguiram à ressurreição. Talvez o costume de se encontrar com regularidade no domingo remonte a esse período, mas isso não pode passar de suposição.

Outra forma de argumentação em favor da origem da observância do domingo no período das aparições após a ressurreição é apresentada por W. Rordorf, que difere da maioria dos seus antecessores por se firmar extensivamente nos acontecimentos da noite do domingo de Páscoa, e não nos eventos de domingos posteriores.⁵⁸ Esse raciocínio é relacionado à sua convicção da existência de uma ligação bastante próxima entre a observância do domingo e a Ceia do Senhor. De acordo com Rordorf, nas primeiras comunidades cristãs o ato de partir o pão “era uma continuação da comunhão à mesa [dos discípulos] com o Senhor ressurreto”. Essa

prática era reservada para as noites de domingo, pois havia se originado na “refeição pascal” na noite do domingo de Páscoa.⁵⁹ Trata-se de uma argumentação inaceitável.⁶⁰ Criticamos anteriormente a asserção de Rordorf de que as designações **Κυριακή** ἡμέρα e **ΚΔριCΧΚÒV** ÒÊτiVOV comprovam uma associação próxima entre o domingo e a Ceia do Senhor.

Não há necessidade de contestar que o culto dominical dos cristãos, de fato, girava em torno da Ceia do Senhor. Porém, isso não resolve o problema da origem da observância do domingo, uma vez que não segue, logicamente, que a prática da Ceia do Senhor não pode ter se iniciado antes da observância do domingo. Além do mais, a teoria de Rordorf requer uma ligação tão íntima entre essas duas práticas, que ele se vê obrigado a mostrar como, a partir do domingo de Páscoa, o ato de repartir o pão se dava sempre aos domingos e **somente** aos domingos. Não apenas faltam evidências para sustentar essa idéia, como também há evidências contrárias a ela (At 2.46) que Rordorf deve desconsiderar.⁶¹

O ponto crucial da teoria de Rordorf é a **Ceia na noite do domingo de Páscoa** e é bastante perturbador que ele não discuta os problemas reais referentes a essa hipótese. Sua argumentação dá a impressão de que os evangelhos descrevem o Jesus ressurreto fazendo uma refeição com seus discípulos na noite do domingo de Páscoa. Rordorf fala dos “relatos da refeição pascal” e garante que “o paralelismo fica absolutamente claro se colocarmos lado a lado os relatos das primeiras aparições de Jesus na noite de Páscoa e a prática de partir pão, observada na primeira comunidade cristã”.⁶² A aparição de Jesus aos discípulos na noite de páscoa é registrada em Marcos 16.14; Lucas 24.36ss; João 20.19-23; mas dificilmente pode-se chamar esses textos de “relatos da refeição pascal”. Lucas deixa ao nosso encargo inferir que os discípulos estavam ceando (como afirma o final mais extenso de Marcos), apenas porque Jesus come um pedaço de peixe e isso não para ter comunhão à mesa, mas para demonstrar sua realidade física.⁶³ Tomando por base, possivelmente, Atos

1.4 e, sem dúvida, Atos 10.41, pode-se dizer que os apóstolos fizeram refeições com o Senhor ressurreto. Porém, nenhum dos dois textos se refere a essa ocasião por uma questão de necessidade.⁶⁴ A fim de entender a inexistência de “relatos da refeição pascal”, basta comparar outras duas refeições que fazem parte das narrativas da ressurreição: o jantar em Emaús (Lc 24.30,31,35) e o café da manhã à beira do mar de Tiberíades (Jo 21.13). Por certo, esses dois textos apoiam a idéia de que “a prática dos discípulos de partir o pão era uma continuação de sua verdadeira comunhão à mesa com o Senhor ressurreto”; mas, ainda deixam margem para duvidar que uma refeição em Jerusalém na noite do domingo de Páscoa teve a importância extraordinária que Rordorf lhe atribui.⁶⁵

Nas tradições que chegaram até nós sobre as aparições depois da ressurreição, a suposta “refeição pascal” desapareceu de João e só sobreviveu em Lucas, onde o seu significado é bem distinto daquele que Rordorf vê nessa passagem. Nessas tradições, a importância eucarística é conferida de modo mais evidente a outras refeições que não se encaixam na teoria de Rordorf. Negando-se a sequer mencionar tais problemas, Rordorf prossegue:

É preciso enfatizar, ainda, que a refeição pascal foi, sem dúvida alguma, mais importante para a tradição da comunidade primitiva do que a memória da última refeição de Jesus. A Ceia do Senhor não foi celebrada na noite de quinta-feira, mas na noite de domingo. Com base nessa alteração da data, concluímos que o encontro dos discípulos com o Senhor ressurreto, que se deu na noite de Páscoa, deve ter representado para eles a segunda instituição da Ceia do Senhor.⁶⁶

Rordorf deixa por nossa conta adivinhar como foi possível um acontecimento de tamanha relevância desaparecer das tradições.

Concluímos que os relatos das aparições após a ressurreição não permitem qualquer argumentação em favor da origem do culto dominical

nessa época. Porém, antes de encerrarmos nossas observações sobre as narrativas do período após a ressurreição, podemos fazer uma pergunta menos pretensiosa: os relatos dos evangelhos indicam, de algum modo, se no ***tempo em que foram escritos***, o domingo era observado como o dia de culto dos cristãos e considerado um memorial da ressurreição? A ênfase que os evangelhos sinópticos dão sobre a descoberta do sepulcro vazio na manhã do primeiro dia é tida, com frequência, como um reflexo da observância do domingo. Isso é possível, mas não precisa ser o caso. A insistência nessa data pode ser apenas uma forma de afirmar que, num fato histórico verdadeiro, Jesus ressuscitou “no terceiro dia” (um ponto relativamente importante para a tradição). A fraseologia de Mateus, em particular, pode ter como propósito indicar, simplesmente, que as mulheres visitaram o túmulo assim que puderam depois do Shabbath. No caso do quarto evangelho, as evidências são um pouco mais sugestivas; a expressão “o primeiro dia da semana” é repetida em 20.19 e a segunda aparição de Jesus aos discípulos é datada de uma semana depois (20.26).⁶⁷ Mais uma vez, no entanto, não podemos ter certeza absoluta; ainda há controvérsias sobre o motivo de esse evangelho apresentar datas tão precisas e não é fácil chegar a uma conclusão.

Portanto, é impossível provar que as narrativas dos evangelhos sobre o período depois da ressurreição tomam por certa a observância do domingo nas igrejas de seu tempo, apesar de o quarto evangelho em particular dar a impressão de oferecer algum apoio a essa idéia. Mas podemos concluir com certeza que a ênfase sobre o “primeiro dia da semana” na tradição das narrativas sobre a ressurreição é de tal natureza que, quando os cultos de domingo passaram a ser realizados, os cristãos devem tê-los associado com a ressurreição de Cristo num domingo. Quaisquer que sejam as origens do culto dominical, fica claro que, uma vez que este se tomou um costume, os cristãos familiarizados com as tradições do evangelho não devem ter demorado a ver esse dia como uma

comemoração da ressurreição. Pode parecer uma conclusão insignificante, em comparação com as asserções muito mais amplas feitas com frequência sobre a ligação entre os relatos dos evangelhos sobre as aparições depois da ressurreição e as origens do culto dominical. Trata-se, porém, de uma conclusão de certa importância, como veremos adiante. Indica que, dificilmente, encontraremos algum registro sobre a observância cristã do domingo que fale de um estágio anterior àquele em que esse dia era considerado de culto semanal ao Senhor ressurreto e de repetição semanal do dia em que o Senhor ressurgiu.

Origem palestina

Se não há como demonstrar que a observância do domingo remonta ao tempo das aparições depois da ressurreição, é possível, pelo menos, mostrar que remonta às igrejas de cristãos judaicos na Palestina? Mais uma vez, é preciso reconhecer que os documentos do Novo Testamento não fornecem qualquer evidência direta. Existem, porém, certas considerações que tornam provável que o culto de domingo tenha se originado na igreja primitiva palestina.

Quando as evidências aparecem no século 2º, vemos o culto de domingo como uma prática universal fora da Palestina. No entanto, não existe qualquer indício de controvérsia quanto ao culto cristão no domingo, nem tampouco qualquer registro de algum grupo cristão que não se reunia para o culto no domingo. Esse caráter universal pode ser mais facilmente explicado se partirmos do pressuposto de que o culto de domingo já era um costume cristão antes da missão aos gentios, e que se propagou por toda a igreja gentia em expansão por intermédio da missão aos gentios. De outro modo, é extremamente difícil imaginar como tal rotina foi imposta universalmente sem deixar qualquer traço de divergência.⁶⁸ E de se duvidar que Paulo tenha começado essa prática inovadora no transcurso de seu

trabalho missionário com os gentios. De qualquer modo, Paulo não foi responsável pelas políticas adotadas no campo missionário como um todo (cabe observar que **Bam.** 15.9, uma das evidências mais antigas da observância do domingo, provavelmente é de origem egípcia). Parece inevitável concluir que os primeiros missionários em geral simplesmente exportaram a prática da igreja palestina.

Quanto às evidências sobre a própria Palestina, temos o testemunho de Eusébio (**HE** 3:27), segundo o qual, em seu tempo, havia dois grupos de “ebioni’ tas”. Um deles guardava não apenas “o Shabbath e o restante da disciplina dos judeus”, mas também “o Dia do Senhor como memorial da ressurreição do Salvador”, enquanto o outro grupo não guardava o Dia do Senhor. Não há meio de ir além das conjecturas sobre as origens dessa divisão; mas é no mínimo plausível supor que o primeiro grupo manteve a prática original do Cristianismo judaico palestino, especialmente ao se considerar que esse grupo não mostra qualquer outro sinal de adaptação às práticas do Cristianismo gentio. Apesar de as evidências serem recentes e de ser difícil definir exatamente a relação histórica desses ebionitas com o Cristianismo judaico do século 1º sem dúvida alguma é impressionante encontrar um grupo que continuava a observar a lei com todo o rigor, que rejeitava o apóstolo Paulo, mas que, ao mesmo tempo, guardava o Dia do Senhor.⁶⁹ Certamente não consideravam o culto de domingo uma criação paulina ou gentia.

Bacchiocchi⁷⁰ apresenta os argumentos mais veementes contra a origem cristã judaica e palestina da observância do domingo. No entanto, suas coloca- ções se restringem a mostrar que a igreja em Jerusalém “manteve uma profunda ligação com os costumes religiosos do Judaísmo como, por exemplo, a observância do Shabbath”⁷¹ e que, portanto, não poderia ter colocado o domingo no lugar do Shabbath. Tratam-se de argumentos válidos, mas que não consideram o cerne da questão. Sem dúvida, os cristãos judeus na Palestina (e, provavelmente, muitos daqueles

na Diáspora) continuaram a descansar no Shabbath e freqüentar os cultos na sinagoga ou templo, mas (como o próprio Bacchiocchi ressalta), **também** se encontravam **como cristãos** nos lares para ouvir os ensinamentos dos apóstolos e partir o pão juntos. De acordo com Bacchiocchi, essas reuniões “não eram conflitantes com os cultos no templo e na sinagoga, mas complementares”.⁷² Mas o que pode refutar a ocorrência dessa atividade complementar no domingo? Não estamos investigando, aqui, as origens do domingo como um Shabbath cristão, mas as origens do culto cristão no domingo. Ao se reconhecer que na igreja em Jerusalém havia um culto cristão além da participação dos cristãos no culto na sinagoga e no templo, a observância cristã judaica do Shabbath não constitui uma contradição do culto dominical dos cristãos judeus. As reuniões de caráter especificamente cristão precisavam ser realizadas em **algum** momento, sendo possível argumentar até que **justamente** pelo fato de permanecerem fiéis em sua participação nos cultos no templo e na sinagoga, precisaram encontrar uma **outra** ocasião para o culto cristão.

Ao enfatizar a conformidade total da igreja de Jerusalém com as práticas religiosas judaicas, é possível que Bacchiocchi tenha desprezado a consciência própria cristã tão distintiva desse grupo. Bacchiocchi rejeita, justificadamente, o conceito de Rordorf segundo o qual a comunidade cristã “não se sentia mais à vontade com o culto judaico no Shabbath, ainda que continuasse a guardar o Shabbath exteriormente”.⁷³ Por certo, em seus primórdios, a igreja participava integralmente do culto no Shabbath judaico, pois era o culto prestado pelo povo de Deus, ao qual esses cristãos pertenciam. Ao contrário dos membros de Qumran, não se separaram do culto do templo por julgá-lo uma prática impura e é somente no caso de Estêvão que vemos uma atitude mais negativa com relação ao templo. Não há evidência de que os cristãos judeus na Palestina deixaram a sinagoga antes de serem excluídos. Tendo dito isso, porém, é necessário acrescentar que, depois do Pentecoste, a igreja de Jerusalém passou a se considerar não

apenas o núcleo do Israel renovado do fim dos tempos, como também a comunidade es- catológica dentro da qual o Espírito se encontrava ativo. Não se imaginava que essa consciência do cumprimento das promessas anulava o culto no Shabbath; porém, exigia reuniões de caráter distintamente cristão para que os convertidos pudessem desfrutar comunhão, exercer os dons do Espírito e, também, adorar e orar em nome de Jesus. Juntamente com sua ligação com a tradição judaica, também se observa uma novidade escatológica na experiência inédita da igreja como um corpo. Uma vez que foi a ressurreição de Jesus que marcou o início decisivo do tempo da plenitude escatológica, era no mínimo apropriado a igreja primitiva escolher o dia da semana em que o Senhor ressuscitou como ocasião para suas reuniões.

Por que o domingo?

É impossível ser dogmático no que diz respeito à época de origem do culto dominical, mas encontramos motivos para crer que, provavelmente, teve início na igreja primitiva palestina. O principal **motivo** para essa origem deve ser a necessidade dos cristãos de ter um tempo distintamente cristão de adoração. A necessidade de **alguma** ocasião regular para o culto deve ser claramente distinguida dos possíveis motivos para a escolha do **domingo** em vez de um outro dia qualquer. A escolha de um **dia da semana** é inteiramente natural dentro do contexto judaico e qualquer coisa menos amiúde certamente não teria suprido a necessidade em questão. Assim, não há razão para perguntar o que levou os primeiros cristãos a escolher comemorar a ressurreição semanalmente e não com freqüência mensal ou anual. Foi a necessidade de um tempo regular e freqüente de adoração cristã que ocasionou a escolha de **um dia da semana**. Caso tenha sido, de fato, um dos motivos, a comemoração da ressurreição foi o que os levou a escolher o **domingo**, e não algum outro

dia.⁷⁴

Não há muitas sugestões de motivos para a escolha do primeiro dia da semana. A influência do “dia do sol” dos pagãos pode ser desconsiderada caso o culto dominical tenha se iniciado na Palestina.⁷⁵ Alguns autores mais recentes sugeriram que a observância do domingo teve origem em certos aspectos do calendário usado em Jubileus e em outros escritos sectários judaicos, mas a julgar pelos textos que chegaram até nós, esses precedentes são superficiais e dificilmente poderiam ter contribuído para o domingo cristão com algo além de um reforço psicológico secundário de uma prática que, por si mesma, parece requerer uma explicação, uma vez que é uma inovação distintamente cristã.⁷⁶ No que se refere ao ponto crítico da **adoração** no domingo, essas fontes judaicas não oferecem qualquer evidência e foi somente isso que tornou o domingo cristão primitivo um dia característico.

Uma sugestão um tanto mais atraente é feita por Riesenfeld,⁷⁷ segundo o qual, a princípio, os cristãos se reuniam para o culto na noite de **sábado**, a noite depois do final do Shabbath. No entanto, esse argumento depende externamente da afirmação questionável de que Atos 20.7 se refere a uma reunião desse tipo numa noite de sábado.⁷⁸ Além do mais, não explica, de fato, como o culto cristão foi transferido, posteriormente, para a manhã e noite de domingo. A **Epístola** de Plínio (10.96) deixa claro que, no final do século I^o, pelo menos os cristãos da Bitínia estavam se reunindo antes do amanhecer e, mais uma vez (supostamente, depois do trabalho) na noite do mesmo dia.⁷⁹ Assim, se aceitamos a proposta de Riesenfeld, somos obrigados a postular duas desenvolvimentos ocorridas durante o final do século I^o: em primeiro lugar, as reuniões cristãs são transferidas das noites de sábado para as manhãs de domingo; em seguida, são acrescentadas as reuniões nas noites de domingo. Na verdade, a situação se torna ainda mais complicada com o fato de o **ágape** (uma refeição de comunhão) e de a eucaristia terem, aparentemente, passado da noite de sábado (At 20.7) para

a noite de domingo (de acordo com os informantes de Plínio); e, posteriormente, no tempo de Justino, de a eucaristia ter sido transferida para as manhãs de domingo (1 *Apol.* 65). É evidente que tais desenvolvimentos não são impossíveis. Por outro lado, talvez pressuponham uma uniformidade excessiva logo no início das práticas cristãs. Devemos lembrar que, até certo ponto, considerações práticas - incluindo circunstâncias de perseguição - também contribuíram para determinar os horários de culto. No entanto, o que precisa ser explicado é o fato de os cristãos passarem a considerar o domingo o dia particularmente apropriado para o culto cristão. Talvez tenham mudado do método judaico para o método romano de calcular o início e o fim do domingo e os costumes referentes aos cultos da manhã e noite talvez variassem, mas, ao que parece, não sentiam liberdade de mudar o culto para outro dia como, por exemplo, segunda-feira. Mesmo que os primeiros cristãos tenham começado se reunindo no primeiro horário mais conveniente depois dos cultos da sinagoga no Shabbath - o que é bastante plausível - com o tempo vieram a considerar o domingo como o dia no qual devia se dar a adoração cristã. Essa evolução se torna evidente quando o domingo passa a ser chamado de Dia do Senhor, um desenvolvimento que ainda precisa ser explicado.

Na verdade, o próprio Riesenfeld reconhece esse desenvolvimento e o atribui à identificação do domingo com o dia da ressurreição de Cristo.⁸⁰ Assim, somos levados de volta à sua explicação para a origem do Dia do Senhor como tal. Vimos anteriormente que a proeminência do “primeiro dia da semana” nas tradições dos evangelhos com respeito à ressurreição deve ter garantido uma propagação rápida do conceito de culto dominical como comemoração da ressurreição. Quer a escolha do domingo tenha se devido, originalmente, a uma simples questão de conveniência, quer esse dia tenha sido escolhido inicialmente como o dia da ressurreição, por certo não tardou a ser associado à ressurreição e essa é a única justificativa para o fato de o culto *no domingo* ter se tomado normativo por todo o mundo cristão.

Ocasionalmente têm sido levantadas objeções quanto ao fato de a associação do domingo com a ressurreição ser atestada somente num estágio posterior, de tal modo que a caracteriza como secundária.⁸¹ Na realidade, a associação fica clara na maior parte das referências do início do século 2^s (Inácio, Magn. 9.1; **Ev. Pedro**, 35,50; **Bam.** 15.9; Justino, **1 Apol.** 67) e, na seção seguinte, veremos que essa mesma associação provavelmente também pode ser encontrada em Apocalipse. Por certo, em Barnabé e Justino, outros motivos são apresentados em primeiro lugar para justificar a relevância do Shabbath (em Barnabé, o domingo representa o “oitavo” dia escatológico e, em Justino, o dia em que Deus começou a criação). Mas, sem dúvida, o mais importante é que **todas** essas evidências da Antigüidade se mostram semelhantes em sua associação do domingo com a ressurreição. Tal elemento em comum deve ser o tema fundamental e mais primitivo, ao qual reflexões teológicas subseqüentes acrescentaram uma porção de associações variadas ao longo do tempo.

Em vários aspectos, a história da origem do Dia do Senhor continua indefinida. Encontramos, porém, motivos para afirmar que o culto dominical teve início logo no começo da história cristã e, desde o princípio, era considerado uma comemoração da ressurreição do Senhor no primeiro dia da semana. Nosso estudo sobre as origens do Dia do Senhor não apresentou qualquer indicação de associações propriamente sabáticas; os primeiros cristãos não o consideravam um substituto para o Shabbath, nem um dia de descanso e nem tampouco relacionado, de algum modo, ao quarto mandamento.⁸² Era, simplesmente, pelo costume normativo da igreja apostólica, um dia no qual os cristãos se reuniam para adorar e, para nós, o uso de sua designação - Dia do Senhor - em Apocalipse 1.10, confere a esse costume o selo da autoridade canônica.

O Dia do Senhor em Apocalipse

Nesta seção, partiremos do pressuposto de que o Livro de Apocalipse constitui uma unidade literária e temática, e procuraremos explicar o significado da expressão de João **ἐν Τῇ ΚΟπλοCΚῇ ημερᾷ** em Apocalipse 1.10 a partir de seu contexto no livro como um todo. Em seu referente imediato, essa expressão completa a descrição de 1.9, na qual João diz aos seus ouvintes que participa com eles de uma situação de testemunho fiel em meio às tribulações, conjuntura esta à qual toda a mensagem do livro é dirigida. Assim, em 1.10, João também estabelece uma ligação temporal; recebe suas visões no dia em que as igrejas se reúnem para o culto congregacional e, nesse mesmo dia, sua profecia deve ser lida em voz alta (1.3) na reunião da igreja. Tanto para João quanto para suas igrejas, a situação geral de 1.9 e a ocasião específica do dia semanal de adoração (1.10) são inter-relacionadas pelas implicações de sua confissão do senhorio de Jesus Cristo. Essa inter-relação deve ser entendida dentro do contexto do restante do livro.

A soberania é, possivelmente, o tema central da literatura apocalíptica. Ao mesmo tempo em que o pano de fundo para a profecia de João é o controle onipotente de Deus sobre a história, na qual até os poderes satânicos estão incluídos (13.5,6,12,15,17), ele se refere a esse fato de maneira enfática, porém indireta (“foi-lhe dada [à besta]...”, etc). Em primeiro plano - e como objeto principal da profusão de imagens de reinado e governo que João emprega - se encontra o tipo de soberania que Deus exerce sobre todos aqueles que reconhecem e se sujeitam prontamente ao seu senhorio. Esse tipo de soberania é exercido por meio de Cristo, cujo direito à soberania universal foi adquirido por meio da cruz e da ressurreição, mas cujo governo efetivo sobre o mundo ainda está para se concretizar inteiramente na história. João e suas igrejas vivem no tempo entre a vitória inicial e decisiva de Cristo - da qual depende toda a instituição da soberania de Deus sobre o mundo - e a sua futura vitória final sobre os poderes que ainda contestam sua soberania. Esse **ínterim** é

caracterizado por um conflito de soberanias e o objetivo de Apocalipse é oferecer às igrejas uma idéia exata da natureza do conflito e chamá-las a um discipulado fiel em meio a esse embate.

João endossa a concepção comum do Novo Testamento segundo a qual Cristo conquistou a vitória por meio do seu sofrimento, mas agora reina no trono de Deus (3.21; 5.9,10). Em 1.5a, baseia o senhorio de Cristo tanto em seu testemunho fiel até a morte, quanto na vindicação desse testemunho por Deus na ressurreição. O conceito inicial de João acerca do Cristo ressurreto, apresentado em 1.10, é fundamental para o restante do livro. Cristo é aquele que morreu e voltou à vida (2.8) e que já conquistou a morte e o inferno, o poder supremo do mal (1.18). O Cristo crucificado e ressurreto é o Senhor das igrejas e voltará como Senhor dos reis da terra. As igrejas são a esfera **presente** do seu senhorio no tempo de conflito entre as soberanias. Assim, nas sete cartas, os cristãos são chamados de “conquistadores” (em potencial), aqueles que, pelo reconhecimento do senhorio de Cristo, devem ser envolvidos no mesmo testemunho de sofrimento que levou Cristo à cruz. A única maneira de receberem a parte que lhes foi prometida do senhorio universal de Cristo é imitar o seu método de conquista. No momento, a conquista de Cristo na cruz não é, de modo algum, uma conquista óbvia para o mundo inteiro e, portanto, as igrejas só podem considerar seu próprio testemunho fiel até a morte como uma “conquista” à medida que são capazes de reconhecer a Cristo como aquele que foi crucificado, mas agora é o Senhor exaltado. O teor das cartas revela claramente que até mesmo as igrejas, a esfera presente do seu senhorio, fazem parte do cenário de conflito entre as soberanias - o senhorio legítimo de Cristo e o senhorio que Satanás usurpou para si. Os três primeiros capítulos inteiros envolvem uma tensão que avança para uma resolução desse conflito quando as promessas feitas aos conquistadores se cumprirão no novo mundo dos capítulos 21 e 22 e o senhorio de Cristo será universalmente reconhecido. A parte central do livro trata, acima de tudo,

da história que conduz a essa resolução, da qual os cristãos são chamados a fazer sua parte como conquistadores.

Nos capítulos 12 e 13, mesmo depois de ter sido expulso do céu pela vitória de Cristo, Satanás ainda estabelece com grande sucesso sua avocação, inteiramente espúria, de senhorio sobre a terra. Tal avocação é espúria, pois Satanás já foi derrotado numa única e decisiva vitória, mas essa verdade só é evidente para os santos. Assim, o conflito iniciado na cruz prossegue no mundo; mas agora os combatentes são os santos e os demônios, por meio dos quais o diabo estabelece sua própria estrutura de poder, imitando o reino celestial ao qual os santos pertencem. No centro desse conflito de soberanias, João coloca a questão específica do martírio desafiando as asserções imperiais de senhorio divino; não o faz apenas em função dos desafios que suas igrejas estavam enfrentando, mas também porque tal questão fornece o paradigma das implicações do envolvimento nesse conflito de soberanias. Nesse ponto se observava mais claramente como “dar testemunho de Jesus” implicava as mesmas consequências que Jesus sofreu em função de seu testemunho fiel. A história das testemunhas no capítulo 11 apresenta o paralelo completo. Também é na perseguição e no martírio que a ambigüidade do senhorio, no tempo entre a Cruz e a segunda vinda de Cristo, se torna mais aparente, de modo que os santos devem ser convocados não apenas à “perseverança” (13.10), mas também à “sabedoria” (13.18). Do ponto de vista celestial, o martírio é chamado de vitória para os santos (12.11; 15.2); do ponto de vista do mundo, é chamado de vitória para a besta (11.7; 13.7). As aparências indicam que o senhorio do mundo está inteiramente nas mãos da besta, mas pelo martírio se dá a confirmação do caráter singular da igreja como aquela que já pertence ao Senhor que reina invisivelmente no céu e virá reinar na terra. Somente ao reconhecer o Cristo crucificado como Senhor exaltado e vindouro é que os cristãos podem ser diferenciados do restante do mundo que foi ludibriado de modo a adorar os demônios. A prova final da realidade dessa fé é o

martírio.

O fato de João afirmar que recebeu essas visões no Dia do Senhor - e o intento claro de que sejam lidas em voz alta nos cultos nas igrejas - é associado com frequência ao material litúrgico tão abundante em Apocalipse. Nossa argumentação com referência a essa questão é independente das tentativas de descobrir vestígios de uma verdadeira liturgia cristã - primitiva no Livro de Apocalipse. Assim como João emprega a linguagem do Antigo Testamento, adaptando-a aos seus propósitos, também é possível que tenha usado a linguagem dos hinos cristãos; porém, os hinos que vemos nesses escritos são formatados para o seu contexto. Esse contexto é sempre celestial ou escatológico. Nenhuma palavra de oração ou louvor é colocada nos lábios da igreja neste mundo, mas há referências às orações dos santos em 5.8; 8.3,4, e o próprio João escreveu uma doxologia (1.5b,6) e uma oração (22.20b) dirigida a Cristo. E bem provável que ao proferir essas palavras, esperasse ser acompanhado pelos seus ouvintes.

A adoração e o senhorio devem sempre andar juntos. A adoração é o ato pelo qual uma comunidade reconhece o seu senhor. Quando as pessoas atribuem bênçãos, glória, sabedoria, ações de graças, honra, força e poder a “X”, esse “X” é o seu senhor. Por esse motivo, a adoração aparece dos **dois** lados do conflito entre soberanias. Até mesmo o reino da besta não seria um reino se existisse exclusivamente pela força bruta; sua coesão é mantida pelo culto ao dragão e à besta, uma adoração retratada como sujeição livre e espontânea ao seu senhorio (13.34), ainda que fundamentada numa ilusão. Os súditos da besta são seus adoradores; daí, o significado crítico da recusa dos cristãos de adorar a besta.

A adoração indica, portanto, os limites e a extensão da soberania. Os dois hinos dirigidos a Deus no capítulo 4 exibem sua soberania absoluta no céu e, em seguida, nos três hinos dirigidos a Deus e ao Cordeiro no capítulo 5, vemos a soberania de Deus que se estende sobre toda a criação como

resultado da obra redentora de Cristo. O domínio universal da besta se concretiza na adoração universal (13.8); os conquistadores, pelo contrário, proclamam o senhorio vindouro de Deus: “Todas as nações virão e adorarão diante de ti” (15.4). Isso se cumpre em 21.24²⁶ e o objetivo escatológico da igreja é adorar a Deus face a face (22.3,4).

João também usa cenas da adoração celestial para fornecer indicações prolepticas da vitória dos mártires, mostrando-os já participando da adoração no santuário celestial (7.9ss; 14.2,3; 15.2-4) e para celebrar a manifestação do senhorio de Deus sobre o mundo todo (11.15-18; 19.1-8). Porém, em ambos os casos, pode-se considerar que o conteúdo da adoração se desenvolveu a partir da cena inicial de adoração nos capítulos 4 e 5. O ponto culminante litúrgico dessa passagem é 5.9, que apresenta o “novo cântico”, o hino que celebra a obra redentora de Cristo, realizada na propagação universal da soberania de Deus. As palavras do novo cântico só podem ser aprendidas por aqueles que compreendem que o testemunho fiel de Cristo até a morte foi o meio pelo qual ele conquistou a vitória (pois esse é o teor do cântico). Os mártires aprendem isso realizando suas conquistas de maneira semelhante a Cristo (14.3,4; cf. 7.9-14). Todos os hinos depois de 5.9 são variações do novo cântico. O Deus que antes “[havia] de vir” para reinar (4-8) é adorado na segunda vinda de Cristo como o Deus que “reina” (11.17; 19.6), e o Cordeiro sacrificado toma parte na adoração prestada por toda a criação (5.13).

Ao colocar o novo cântico apenas nos lábios dos seres angelicais e dos mártires, João quer dizer que ele não pode ser entoado pela igreja na terra? Fica claro que não é esse o significado, pois sua própria doxologia dirigida a Cristo em 1.5b,6 contém justamente o teor do novo cântico, e uma igreja que não adorasse a Cristo como o Senhor que conquistou a vitória na cruz dificilmente poderia ser a esfera do senhorio de Cristo no mundo. Então, por que João insiste (14-3) que somente os conquistadores podem aprender o novo cântico? Como lhe é característico, João se

preocupa que as igrejas saibam das implicações de sua adoração. A adoração não é uma fuga escatológica que arrebatava o cristão e o levava até o céu ou à Nova Jerusalém do futuro, afastando-o dos conflitos. Se um homem adora esse Senhor no domingo, não pode exibir a marca da besta nos outros dias da semana. Aqueles que adoram o Cordeiro reconhecem a cruz como a vitória de Cristo e, desse modo, se vêem envolvidos no conflito de soberanias como seguidores do Cordeiro que imitam seu método de conquista. O martírio autentica o novo cântico e somente aqueles dispostos a se tornar mártires têm o direito de entoá-lo.

Para os que o entoam devidamente, porém, o novo cântico serve de prelibação jubilosa daquilo que se encontra além do conflito; é um triunfo que não tarda e se concretizará com a volta do Senhor. No Livro de Apocalipse, todos esses elementos são característicos da sujeição da igreja ao senhorio de Cristo neste mundo - o testemunho em meio ao sofrimento, a fidelidade, as exigências rigorosas do discipulado nos caminhos da cruz - e todas estas coisas só têm seu devido lugar dentro do contexto do conflito de soberanias. Não pertencem nem ao céu neste momento nem à futura consumação do reino na terra. No entanto, é na adoração que a igreja expressa, de antemão, o senhorio de Cristo em sua forma presente no céu e na forma que terá com a vinda do reino. Nesse sentido, a igreja é mais escatológica do que nunca quando adora.

Podemos concluir reunindo algumas das formas, como João parece compreender o significado do culto no Dia do Senhor dentro do contexto da vocação e do objetivo da igreja, conforme sua profecia os descreve.

Vimos que, para João, a ressurreição estabeleceu o senhorio de Cristo e que a visão introdutória do Senhor ressurreto é fundamental para a compreensão do livro. Os cristãos podem realizar conquistas, pois é a esse Senhor que prestam culto no Dia do Senhor. Assim, é bem provável que João associe a escolha desse dia com a ressurreição de Jesus no primeiro dia da semana.

Caso seja correto supor que, para João, uma das manifestações específicas do conflito de soberanias era a perseguição provocada pelo culto ao imperador, então é possível que haja um contraste deliberado com o “dia do imperador” (Σεβαστή) observado mensalmente. Nesse dia, os adoradores da besta reconhecem o domínio de seu senhor; no Dia do Senhor, os cristãos adoram o Senhor que está vindo como “governante dos reis da terra” (até mesmo de Domiciano).

Talvez o Dia do Senhor não fosse o único dia da semana no qual as igrejas de João se reuniam para o culto, mas sua própria designação deixa claro que era o dia regular e mais importante para a adoração. Pode ser que, em tempos de perseguição, tenha se tomado o único dia para prestar culto ao Senhor. Como tal, ele é o momento que serve para separar a igreja (reunida especificamente como a comunidade que confessa Jesus como seu Senhor) em seu caráter de esfera do senhorio de Cristo neste mundo. Essa separação não é, de maneira alguma, apenas um gesto simbólico; antes, é por meio do culto congregacional da igreja que o senhorio de Cristo se concretiza na vida da mesma. Assim, é significativo falar do dia de culto como sendo, num sentido específico, “o Dia do Senhor”.

Fica claro que a tônica de Apocalipse é a confissão de Cristo como Senhor não apenas no culto de domingo na igreja, mas no local de trabalho, no tribunal e na arena. Uma compreensão excessivamente limitada do senhorio e da adoração em termos religiosos seria inteiramente contrária aos propósitos do livro. No entanto, a mensagem de Apocalipse foi escrita para ser recebida pelas igrejas em suas reuniões semanais para o culto congregacional. João espera que as igrejas obedeçam à mensagem profética do Senhor que ele está transmitindo, que adquiram um conhecimento mais profundo das implicações para a vida, como um todo, de ser fiel ao crucificado e, por fim, que sejam arraigados e nutridos em seus momentos de encontro congregacional com o Senhor. No livro de Apocalipse, o Dia do Senhor é o dia a partir do qual o Senhor pode reinar sobre o restante da

semana.

O culto no Dia do Senhor é de natureza escatológica. Em tempo de conflito entre as soberanias, a igreja não pode se encontrar com o Senhor sem a oração “Vem, Senhor Jesus” e a expectativa daquilo que pode ser chamado de Dia escatológico do Senhor, o dia em que toda a língua confessará que Jesus é o Senhor.

Holai finai!

1. Para a versão incorreta em 2 Macabeus 15.36, ver W. Stott, “A note on the Word KYPIAKH in Rev. i.10”, NTS 12 (1965-1966): 70.
2. O termo é comum nos escritos dos patriarcas gregos posteriores. Atanásio, p. ex., usa mais de 50 vezes.
3. Exemplos listados em Liddell e Scott; Moulton e Milligan; A. Deismann, *Bible Studies* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1903), págs. 217,218; *idem*, *Light from the Ancient East* (Londres: T. & T. Clark, 1910), pág. 362; W. H. E. Hatch, “Some Illustrations of New Testament Usage from Greek Inscriptions of Asia Minor”, *JBL* 27 (1908): 138.
4. Esse exemplo se encontra num documento conciso em um papiro reproduzido em C. Wessely, *Studien zur Palaographie und Papyruskunde*, vol. 22 (Amsterdã: n.p., 1922), n. 177 1.18. A expressão (7t[p]ὸς τοῦ κυρ1[ακ0v] λόγου) é usada em outros textos com referência ao tesouro público imperial.
5. Sem dúvida, não se trata de uma lista completa, mas deve incluir os exemplos mais conhecidos. Acrescentei palavras gregas que, hoje em dia, só aparecem em traduções nos casos em que podemos ter certeza de que o original grego usou Κυριάκός.

Outro exemplo de Κυριάκός do final do século 2- ou começo do século 3^S é um epitáfio montanista no qual **έκκ** [sic] **ΤΟΟ κυρίαΚ00** provavelmente significa “do dinheiro do Senhor” (i.e., dos fundos eclesiásticos): E. Gibson, “Montanist Epitaphs at Usak”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 16 (1975): 435,436. (Devo essa referência ao sr D. F. Wright.)

6. Não incluí nessa lista Atos de João, cap. 106 (trad. em Hennecke-Wilson 2:254), que não pode ser datado com certeza do século 3^e (ibid., 214; porém cf. M. R. James, *The Apocryphal New Testament* [Oxford: Clarendon, 1924], pág. 228). Também omiti a *Tradição Apostólica* de Hipólito, um texto datado, provavelmente, da segunda década do século 3⁵, apesar de sua extensa dependência de materiais anteriores (ver Gregory Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* [Londres: SPCK, 1937], págs. xxxv-xliv).
7. Para as fontes valentinianas de Clemente em *Exc. ex Theod.*, segui a análise em R. R. Casey, *The Excelpta ex Theodoto (Studies and Documents, vol. I)* (Londres: Christophers, 1934), págs. 5-10.

8. Nos casos em que temos acesso ao texto em grego, podemos observar que o tradutor usa sempre *Domini* para κυρίου e *dominicus* para Κυριάκος.
9. A expressão de Πάπιας, Κυριάκό λόγια, é tema de várias discussões: se, como dizem alguns, significa “ditos (ou profecias) sobre o Senhor”, então se trata de um caso excepcional de Κυριάκος no lugar do genitivo objetivo.
10. Assim, a classificação de significados apresentada em G. W. F. Lampe, org., *Lexicon* (seguido por Stott, “ΚΥΡΙΑΚΗ”, págs. 71,73) é um tanto enganosa: qualquer que seja a situação, não devemos perguntar “Qual dos significados de Κυριάκος se encaixa melhor neste caso?”, mas “Qual seria o significado de (τού) κυρίου neste caso?”
11. Observe os seguintes paralelos:
 Irineu, *Haer.* 1:1:1 (PG 7:437A): λογία κυρίου 1:8:1 (PG 7:521A): κυριακά λόγια
 4:35:3 (PG 7:1088C): passio Domini 4:34:3 (PG 7:1085A):
 Dominica passio
Clemente, Paed. 1:6 (PG 8:309A): τοῦ κυρίου πόαους καί διδασκαλίας σύμβολου
Paed. 2:8 (PG 8:465B): σύμβολου τ'Γ|ς διδασκαλίας της κυπιακης καί τοβ
πόώους αότομ
Paed. 2:8 (PG 8:469A):
κεφαλή κυρίου Str. 5:6 (PG
 9:64C): **κεφαλή ή κυριακή**
12. Em quase todos os casos, Κυριάκος se refere a Cristo, mas parece ser uma referência a Deus Pai em Clemente, Str. 6:3; c£, também, Irineu, *Haer.* 4:8:3.
13. Irineu usa xb σϑ5μα XOϑ κυρίου, “o corpo do Senhor” (*Haer.* 4:18:5), Xϑ σϑϑμα KOÍl άίμα Xtíl κυρ'ι ου, “o corpo e o sangue do Senhor” (5:2:3), e ή xϑt κυρίου παρουσία, “a vinda do Senhor” (*adventus Domini*) (3:7:2; 3:12:6; 3:21:4; 4:5:5; 4:20:6; 4:20:10; 4:25:1; 4:27:2 bis; 4:31:1; 5:26:2). Clemente usa xb άίμα xot κυρίου (*Paed.* 2:2; 1:5; 1:6).
14. Ver a referência em Lampe, *Lexicon*, no verbete δείπνον e acrescentar a isso Hipólito, *Apost. Trad.* 26:5.
15. Irineu usa **λόγια κυρίου**, “ditos do Senhor” (*Haer.* 1:1:1) e também **κυρία κά λόγια** “os ditos do Senhor” (1:8:1) e, de qualquer modo, pode muito bem ter em mente a obra de Πάπιας. Clemente usa **xàt λόγια xàt χού κυρίου** (*Paed.* 2:11).
16. TDNTIII, 1096.
17. Esse uso é normal em designações para dias: p.ex., o dia do Imperador era **ή Σεβασχή** e o dia de Saturno (*Saturday* / Sábado) era **ή κρονική**.
18. A referência, nesse caso, é ao *ágape* que, naquele tempo, já era distinto da eucaristia.
19. **Cf. os verbetes Διονύσια, Διονυσιακός, Ίσιακός, Μιθράκανα, Μιθριακός, Όσριακός, Σαραχία, Αχχίδεια, em Liddell e Scott.**
20. Para o uso de δείπνον com referência às refeições cultuais pagãs, ver G. Behm em TDNT 2:34,35. Para as refeições cultuais pagãs em Corinto, ver O. Broneer, “Paul and the Pagan Cults at Isthmia”, HTR 64 (1971), 179. Nesta e em outras questões, agradeço as sugestões do dr. A. J. M. Wedderburn.
21. Cf. Justino, *1 Apol.* 66:4■
22. É importante enfatizar o caráter indefinido da relação com o Senhor que fica implícito no termo, ao contrário da tendência de alguns autores de tirar conclusões abrangentes sobre o modo como o dia devia ser observado, como um período de vinte e quatro horas dedicado ao Senhor de maneira diferente daquela como todo o tempo do cristão pertence ao Senhor. É de se imaginar como princípios exegéticos desse tipo explicariam expressões modernas como “Dia de São Jorge”.
23. Na maioria dessas passagens, é impossível que o significado seja “Shabbath”.

24. S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity* (Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1977), pág. 114, n. 73.
25. O próprio Bacchiocchi ressalta esse fato (*From Sabbath to Sunday*, pág. 120), e também refuta a sugestão de C. W. Dugmore (“The Lord’s Day and Easter”, em *Neotestamentica et Patristica in honorem sexagenarii O. Cullmann, SuppNovt 6* (Leiden: Brill, 1962], págs. 277,279), segundo o qual *Apost. Const.* 7.30:1 se refere ao domingo de Páscoa, e não ao domingo semanal.
26. J. E Audet, *La didaché: Instructions des Apôtres* (Paris: J. Gabalda, 1958), págs. 72,73. O apoio que afirma receber das *Constituições Apostólicas* (*Apost. Const.*) e da versão georgiana não é muito convincente. W. Rordorf, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church* (Londres: SCM, 1978), pág. 210, n. 4, interpreta incorretamente a emenda de Audet, que remove Κυριακήν, e não κυρίου.
R. T. Beckwith, R. T. Beckwith e W. Stott, *This is the Day: The Biblical Doctrine of the Christian Sunday in its Jewish and Early Church Setting* (Londres: Marshall, Morgan e Scott, 1978), pág. 32, sugerem que, neste caso, a designação é traduzida do aramaico (que não possui nenhum adjetivo equivalente a **Κυριακός**, e que, portanto, usaria o genitivo do substantivo) e que **Κυριακήν** foi acrescentado à tradução grega para fazer distinção entre o Dia do Senhor eclesialístico e o Dia do Senhor escatológico. Mas isso não explica, de fato, por que o tradutor usou tanto **Κυριακήν** quanto **κυρίου**.
27. C. W. Dugmore, “The Lord’s Day and Easter”, págs. 275-277.
28. *Sunday*, pág. 209.
29. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* 2- ed. (Londres: Macmillan, 1889), vol. 2, parte 2:129; Rordorf, *Sunday*, pág. 211; R. M. Grant, org., *The Apostolic Fathers* (Nova York: T. Nelson, 1966), 4:63. É possível obter o mesmo sentido ao considerar ζώην um cognato acusativo.
30. Os seguintes autores defendem que se mantenha ζώην e que a tradução seja “vivendo de acordo com a vida do Senhor”. K. A. Strand, “Another Look at the ‘Lord’s Day’ in the Early Church and in Rev. i. 10”, *NTS* 13 (1967): 1978-1979; E Guy, “‘The Lord’s Day’ in the letter of Ignatius to the Magnesians”, *AUSS* 2 (1964): 13,14; R. A. Kraft, “Some notes on Sabbath observance in early Christianity”, *AUSS* 3 (1965): 27,28; R. B. Lewis, “Ignatius and the ‘Lord’s Day’”, *AUSS* 6 (1968): 46-59; Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 214,215.
31. Conforme J. Liébaert, *Les enseignements moraux des pères apostoliques* (Gembloux: Duculot, 1970), pág. 51.
32. Cf. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 266; Liébaert, *Les enseignements*, pág. 51, n. 6.
33. Strand, “Another Look”, pág. 178.
34. Eex., Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, pág. 128.
35. De acordo com Rordorf, *Sunday*, pág. 211: “toma-se quase obrigatório traduzir como ‘Domingo’”; Stott, “KYPIAKH”, pág. 72: “É bastante improvável que haja uma comparação entre uma observância semanal e anual.”
36. Como afirma Dugmore, “The Lord’s Day and Easter”, págs. 279,280.
37. Não seria uma decisão difícil se, como Rordorf, *Sunday*, pág. 212, partíssemos do pressuposto de que Κυριακή deve ser apenas uma tradução de μια ‘τόSV σαββάωυ (“primeiro [dia] da semana”); mas os partidários da idéia de que a comemoração semanal da ressurreição teve origem na comemoração anual mais antiga, poderiam argumentar que o autor estava interessado em designar o dia do ano, e não o dia da semana.
38. Nenhum desses documentos pode ser datado com exatidão, mas, ao que parece, *Atos de Paulo* lança mão de *Atos de Pedro* e *De Baptismo*, de Tertuliano, é um *terminus ad quem* para *Atos de Paulo*.
39. Como M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, pág. 491, destaca, nesse caso deve se

- preferir o copta em vez do etíope, pois este último pode ser explicado por uma falta de compreensão do original pelo tradutor ou por ele o considerar herético. Quanto à tradução, a proposta de James - “Vim ao Ogdoad” - parece incorreta; a expressão “o Dia do Senhor” na tradução para o inglês de Hennecke é enganosa, pois o copta apresenta, sem dúvida alguma, Κυριακή.
40. Sobre o qual, ver p.ex., Wemer Foerster, *Gnosis I*, (Oxford: ET, Clarendon, 1972), págs. 68,70,72, 140,312.
 41. A tradução de *Exc. ex Theod* 63 em Foerster, *Gnosis*, pág. 152, parece supor uma citação efetiva de Apocalipse 1.10. Isso é possível, porém dificilmente indubitável, e o paralelo em *Ep. Ap.* 18, que não pode ser tal citação, indica, antes, que um uso gnóstico trivial se encontra por trás dos dois textos.
 42. Parece provável que o uso cristão simbólico do número oito e a idéia de Ogdoad sejam de origens distintas, mas a questão de sua relação na literatura do século 2^a é complexa; ver J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, (Londres: Darton, Longman e Todd, 1960), págs. 255-261; R. Staats, “Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung”, *Vigiliae Christianae* 26 (1972): 29-52; Rordorf, *Sunday*, págs. 91-97,284.
 43. O uso de *dies dominica* como designação para o domingo no final do século 2^a na África é atestado por Tertuliano, *De oratione* 23 (sobre o texto, ver Rordorf, *Sunday*, pág. 158, n. 4) e *De corona* 3.
 44. Esta é, com variações, a concepção de A. Strobel, “Die Passah-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17.20f”, *ZNW* 49 (1958): 185; J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, 2^a ed. (Leiden: Brill, 1961), cap. 20; C. W. Dugmore, “The Lord’s Day and Easter” (onde Dugmore abandona suas idéias anteriores apresentadas em *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office* [Londres: Oxford University Press, 1944], págs. 26-28); Strand, “Another Look”. A argumentação de Rordorf contra essa idéia (*Sunday*, págs. 209-215) não me parece conclusiva o suficiente; sozinhos, os textos mais antigos não se mostram tão ambíguos quanto Rordorf os retrata e a argumentação deve dar maior consideração às evidências do final do século 2^a.
 45. Dugmore, “The Lord’s Day and Easter”, págs. 277,279, considera Const. Apost. 7:30:1 uma referência à Páscoa, mas é refutado por Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 120. Strand, “Another Look”, pág. 177, argumenta que Irineu, Fragmento 7, usa ἡ Κυριακή com o sentido de domingo de Páscoa, porém, mais uma vez, Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 119, n. 88, rejeita essa interpretação (apresentando como prova o paralelo relevante em Tertuliano, *De corona*, 3:4). A natureza fragmentária desse texto dificulta qualquer asserção categórica, mas, ao que parece, é pouco provável que Κυριακή se refira, em algum momento, à Páscoa, com exceção dos casos onde isso fica claro pelo contexto.
 46. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 199, n. 97, apresenta evidências da observância amplamente difundida da Páscoa Quartodecimana no Oriente.
 47. A primazia da Páscoa Quartodecimana é defendida, entre outros, por M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse* (Londres: Lutterworth, 1960) cap. 3; C. S. Mosna, *Storia della Domenica* (Roma: Biblical Institute Press, 1968), págs. 117-119 (onde é possível encontrar referências a outras obras recentes de ambos os lados); Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 202,203, n. 103. A primazia do Domingo de Páscoa é defendida por Allen McArthur, *The Evolution of the Christian Year* (Londres: SCM, 1953), parte 3; W. Rordorf, “Zum Ursprung des Osterfestes am Sonntag”, *Theologische Zeitschrift* 18 (1962): 167-189. K. A. Strand, *Three Essays on Early Church History, with Emphasis on the Roman Province of Asia* (Ann Arbor, Mich.: Braun-Brumfield, 1967), págs. 33-45, argumenta em favor da origem apostólica de ambos, sendo o Domingo de Páscoa derivado de Pedro e Paulo e

Quartodecimano, de João.

48. Barnabé costuma ser datado de c. 130/135 d.C. Sem dúvida, é pouco provável que seja mais recente e pode ser mais antigo.]. A. X Robinson, *Redating the New Testament* (Londres: SCM, 1976), págs. 313-319, sugere c. 75 d.C. Dugmore, “The Lord’s Day and Easter”, pág. 280, comenta que Bam. 15:9 não faz menção alguma da eucaristia, mas simplesmente reflete a brevidade da referência de Barnabé ao domingo.
49. Para a argumentação de Bacchiocchi de que o domingo de Páscoa e o domingo semanal se originaram na mesma época, durante o reinado de Adriano, ver o cap. 9, abaixo.
50. Strand, “Another Look”, pág. 175
51. Polícrates afirmou, provavelmente com razão, que a observância quartodecimana remonta aos apóstolos João e Filipe (Eusébio, HE 5:23).
52. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 123-131.
53. 1 Tessalonicenses 5:2; 2 Tessalonicenses 2:2; 2 Pedro 3:10.
54. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, pág. 127.
55. Stott, em Backwith e Stott, *This is the Day*, págs. 114, 115, cita passagens de Eusébio e Agostinho que atribuem a escolha do dia ao próprio Cristo; mas, com isso, querem dizer que ele transformou o domingo no seu dia ao ressuscitar dos mortos nesse dia. Os patriarcas consideram a observância do domingo uma prática apostólica, mas não procuram apresentar qualquer argumento histórico sobre o seu início e, certamente, não admitem qualquer tradição que se refira a uma junção dominical.
56. Cf. toda a tentativa conjectural de colocar uma aparição em cada um dos seis domingos da Páscoa à ascensão em F. N. Lee, *The Covenantal Sabbath* (Londres: LDOS, n.d.), pág. 207. A argumentação é reforçada, em algumas ocasiões, pela declaração de que a vinda do Espírito em Pentecoste também ocorreu num domingo.
57. A diferença numérica depende de certos relatos acerca da ressurreição se referirem ou não às mesmas aparições. Se os quarenta dias de Atos 1:3 são um período exato, a última aparição aos onze se deu numa quinta-feira. Dificilmente pode-se considerar Bam. 15:9 uma fonte confiável para supor (como faz Rordorf, *Sunday*, pág. 236) que a Ascensão pode ter ocorrido num domingo. De qualquer modo, não fica claro em nenhum momento que é isso que Barnabé quer dizer. Para uma opinião diferente, ver L. W. Barnard, “The Day of the Resurrection and Ascension of Christ in the Epistle of Barnabas”, *Revue Benédicte* 78 (1968): 106, 107.
58. Rordorf, *Sunday*, pág. 236, fala das “refeições dos discípulos com o Senhor ressurreto, que eram realizadas não apenas na noite do domingo de Páscoa, mas também em uma ou mais noites de domingo depois disso”; as provas que apresenta para esses outros domingos (págs. 234-236) embarçosamente medíocres, especialmente quando ele questiona e, em seguida, não restabelece a historicidade de João 20:26, uma passagem que, de qualquer modo, não faz referência alguma a uma refeição. Porém, ao que parece, Rordorf não acredita ser necessário para a sua argumentação apresentar provas sobre esses outros domingos.
59. *Ibid.*, págs. 232, 233.
60. Para críticas semelhantes, ver Mosna, *Storia della Domenica*, págs. 525-528; Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 85-88.
61. Aparentemente insatisfeito com seu comentário sobre Atos 2:46 no texto, Rordorf é forçado a apelar, numa nota de rodapé, para o questionamento do valor dessas evidências: *Sunday*, pág. 226, n. 1.
62. *Ibid.*, págs. 232, 233. Neste caso, Rordorf se refere à primeira aparição aos onze, não à aparição em Emaús; porém, a confusão é acrescida de um erro, pág. 232, n. 2, que encaminha o leitor para o texto de Lucas 24:30, 31 para um relato da “refeição Pascal” em Jerusalém. A passagem correta é 24:41-43 (que se assemelha ainda menos a uma refeição).

63. Se formos as circunstâncias em Lucas, quem sabe podemos inferir que os discípulos haviam terminado de jantar - talvez pela pergunta de Jesus em 24.41, e pelo fato de que Cleopas e seu companheiro já haviam se assentado para jantar, depois do que voltaram para Jerusalém, e pelo fato de que Paulo haviam conversado com os onze. Cullmann, *Early Christian Worship*, pág. 15; porém cf. R. E. Brown, *The Gospel According to John (xiii-xxi)* (Nova York: Doubleday, 1970), pág. 1099.
64. Rordorf argumenta, posteriormente, que os dois textos sugerem várias refeições: Sunday, págs. 234,235.
65. Cullmann, *Early Christian Worship*, págs. 15,16 (no qual Rordorf pode ter se inspirado para desenvolver sua teoria) afirma que “as primeiras refeições eucarísticas da comunidade remontam às refeições pascais”, mas baseia suas evidências nas refeições com o Senhor ressurreto, às quais os evangelhos e Lucas fazem referência, e não se preocupa em ligar a eucaristia *dominical* diretamente a essas ocasiões, como faz Rordorf (para o caráter eucarístico das refeições em Emaús e junto ao mar de Tiberíades, ver B. Lindars, *The Gospel of John* [Londres: Oliphants, 1972], págs. 609,628; Brown, *John*, págs. 1098-1100). A “refeição pascal” importantíssima realizada no domingo de Páscoa em Jerusalém é uma contribuição original de Rordorf. Sua teoria é seguida de modo um tanto indiscriminado por R. K. Jewett, *The Lord's Day* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), págs. 646-7, apesar de Jewett observar algumas das suas deficiências exegéticas.
66. Rordorf, Sunday, pág. 233.
67. A expressão “passados oito dias” (Jo 20.26) faz lembrar a descrição inicial cristã do domingo como o “oitavo dia”, mas é um método antigo comum de cálculo inclusivo e não pode ser forçado.
- Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 117,118, argumenta que, se Κυριακή ἡμέρα em Apocalipse 1.10 significa domingo, e se Apocalipse e o quarto evangelho foram escritos pelo mesmo autor aproximadamente na mesma época, então o quarto evangelho deveria ter usado o termo Κυριακή ἡμέρα (como faz o *Evangelho de Pedro*, posteriormente) em vez de “o primeiro dia da semana”. No entanto, deve-se questionar a autoria comum e ainda, talvez, a proximidade cronológica. De qualquer modo, “o primeiro dia da semana” foi firmemente fundamentado na tradição das narrativas sobre a ressurreição usadas no quarto Evangelho.
68. Com referência à argumentação de Bacchiocchi de que o domingo foi promovido no século 2^a pela autoridade da igreja romana, ver o cap. 9 desta obra. O paralelo que ele faz entre a promoção romana do domingo de Páscoa mostra, na verdade, a fragilidade de sua argumentação, pois no caso da data da Páscoa, as controvérsias e dissensões constituem as principais características das evidências do século 2^a.
69. Cf. Rordorf, Sunday, págs. 216-218. É enganoso chamar os dois grupos de “mais rígidos” e “mais liberais” (Rordorf), ou “conservador” e “liberal” (Bacchiocchi *From Sabbath to Sunday*, pág. 153): ambos eram igualmente rígidos e conservadores em sua atitude com relação à lei, mas um desses grupos também praticava o culto no domingo. Por que o outro grupo deixou de fazer o mesmo? Talvez tenha sido, simplesmente, o resultado das pressões à qual os cristãos judeus sempre foram submetidos pelos seus irmãos judeus e do desejo de se distinguir claramente dos cristãos gentios “paulinos”.
70. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, cap. 5.
71. Ibid., pág. 151.
72. Ibid., pág. 136.
73. Rordorf, Sunday, pág. 218.
74. Uma questão devidamente tratada por Cotton, *From Sabbath to Sunday* (Bethlehem, Pa.:

- publicado pelo autor, 1933), pág. 79.
75. Ver a discussão de Rordorf sobre essa sugestão: *Sunday*, págs. 2438,181,182⁻; porém sua asserção de que a semana planetária não existia no século I^a d.C. é refutada pelas evidências em Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 241251⁻. O domingo mandeu - provavelmente derivado do cristão - é discutido em Rordorf, *Sunday*, págs. 190193⁻; E. Segelberg, “The Mandaean Week and the Problem of Jewish Christian and Mandaean Relationship”, *Recherches de Science Religieuse* 60 (1972): 273286⁻.
76. Estas sugestões são discutidas em Rordorf, *Sunday*, págs. 183190⁻, com referências completas à bibliografia.
77. H. Riesenfeld, “Sabbat et Jour du Seigneur”, em *New Testament Essays*, org. A. J. B. Higgins (Manchester: Manchester University Press, 1959), págs. 210217⁻; *The Gospel Tradition* (Oxford: Blackwell, 1970), págs. 122132⁻; seguido por R. E. Brown, *John*, pág. 1020. Cf. também E. Grelot, “Du sabbat juif au dimanche chrétien”, *MaisDieu* 124 (1975): especialmente págs. 33,34.
78. Ver M. M. B. Turner, cap. 5, acima.
79. E evidente que a expressão de Plínio *stato die* não aponta inequivocamente para o domingo e nem mesmo, como demonstra Bacchiocchi (*From Sabbath to Sunday*, págs. 98,99), para um dia comum da semana. No entanto, usamos as indicações de Plínio nesse caso dentro do contexto de outras evidências de que os cristãos de sua época adoravam no domingo. Observe que as evidências dos informantes de Plínio remontam a vários anos antes da data de sua carta (112 d.C.).
80. *The Gospel Tradition*, págs. 128,129.
81. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 271273⁻.
82. Os argumentos de Beckwith e Stott, *This is the Day*, págs. 4042⁻, não podem ser considerados outra coisa senão conjecturas.

9. O Shabbath e o domingo na igreja pós-apostólica

R. 1· Bauckham

Richard J. Bauckham é professor adjunto no Departamento de Teologia da Universidade de Manchester, Inglaterra.

Este capítulo investiga as atitudes com relação ao Shabbath e ao Dia do Senhor nos séculos 2^o, 3^o e 4^o. Trata-se de um período de importância

crítica, pois foi nessa época que teve origem a prática do descanso dominical. No entanto, como veremos, mesmo no século 4^s, o descanso dominical ainda não era justificado por uma teoria inteiramente sabática. As idéias dos patriarcas acerca da observância do domingo foram, por vezes, discutidas com generalizações excessivas, tomando indistintas, desse modo, as diferenças entre eles e as várias etapas da evolução ao longo desses três séculos.¹ Neste capítulo, acompanharemos esse desenvolvimento e voltaremos nossa atenção especificamente para a questão do momento e da maneira exata como os conceitos do Shabbath começaram a ser associados ao Dia do Senhor dos cristãos.

Em primeiro lugar, consideraremos de modo relativamente detalhado as evidências do século 2^s, tratando da aplicação escatológica dos temas do Shabbath, das atitudes em relação ao mandamento do Shabbath e das atitudes em relação ao domingo. Em seguida, serão estudadas as contribuições dos teólogos alexandrinos Clemente e Orígenes e, por fim, à luz da história mais antiga, poderemos entender com clareza as origens do descanso dominical no século 4^o. No capítulo seguinte, devemos ser capazes de definir a emergência de uma doutrina plenamente sabatista no final da Idade Média.

O Shabbath escatológico no século 2S

Apesar de os autores cristãos do século 2- darem a impressão de terem sido pouco influenciados por Hebreus 3 e 4,² na verdade herdaram as mesmas tradições judaicas posteriores acerca do descanso escatológico do Shabbath empregadas

pelo autor de Hebreus e usaram-nas de maneiras diversas. Pode-se dividir esses autores em duas categorias: os gnósticos, que compreendiam o Shabbath em termos de uma escatologia consumada e os católicos, que

situavam o Shabbath escatológico inteiramente no futuro.

Um evangelho cristão judaico do início do século 2- contém o seguinte relato do batismo de Jesus:

Sucedeu que, quando o Senhor havia saído das águas, toda a fonte do Espírito Santo desceu e repousou (*requievit*) sobre ele [Is 11.2] e lhe disse: “Filho meu, em todos os profetas, esperava por ti, para que tu viesses e eu pudesse descansar (*re- quiescerem*) em ti. Pois tu és o meu descanso (*requies mea*) [SI 132.14]; tu és o meu filho primogênito que reinará para sempre”.³

Partindo de uma interpretação da história do batismo como cumprimento de Isaías 11.2, o autor seguiu os conceitos judaicos sobre a busca da Sabedoria por um lugar de descanso,⁴ identificando o Espírito Santo como Sabedoria.⁵ A linha de raciocínio sugerida pela idéia de “descanso” se encerra numa referência ao lugar escatológico de descanso de Deus, ao qual, de acordo com o pensamento judaico da época,⁶ o Salmo 132.14 se referia. Cristo, como lugar final de descanso do Espírito⁷ é, ele próprio, o descanso escatológico de Deus. Uma vez que o descanso escatológico de Deus também era o descanso de seu povo, sem dúvida alguma fica implícito que o povo de Deus também encontraria seu descanso em Cristo. Essa passagem impressiona por sua versão cristológica da teologia do descanso que dificilmente encontra paralelos antes do século 4^Q,⁸ exceto em uns poucos textos gnósticos.⁹ Era justamente disso que mais carecia a escatologia do século 2º. A associação de “descanso” e “reino” nessa passagem também deve ser observada, pois esses dois termos constituem um par escatológico comum tanto no pensamento gnóstico quanto ortodoxo desse período.

Essa perícope sobre o batismo não apresenta qualquer elemento particularmente gnóstico;¹⁰ é provável que o “Evangelho dos Hebreus”, do qual Jerônimo extrai a citação, seja, portanto, o “Evangelho dos Nazarenos”

sírio ou palestino, de onde vem suas outras citações, e não o “Evangelho dos Hebreus”, uma obra menos ortodoxa usada pelos cristãos judeus no Egito no século 2^e. E deste último que Clemente de Alexandria cita um dito apócrifo de Jesus:

Aquele que busca não cessará (παύσεταιί) até encontrar e, quando houver encontrado, se maravilhará, e quando houver se maravilhado, reinará e, quando houver reinado, descansará (ἐπαναπαύσεται).¹²

Esse dito se repete de forma quase idêntica no Papiro Oxyrhyncus 654, linhas 5-9, enquanto a versão copta no *Evangelho de Tomé* 2 omite o último verbo do grego e, em seu lugar, coloca a oração culminante, “reinará sobre tudo”. Se esse dito teve origem no Cristianismo judaico do Egito, é possível que não visasse um significado tão gnóstico quanto aquele que adquiriu em Tomé. Seus dois primeiros termos são originários de Mateus 7.7,8 (apesar de se tratar de um ditado apropriado para o pensamento gnóstico)¹⁴ e os dois últimos da escatologia judaica (apesar de terem se transformado em termos preferidos pela soteriologia gnóstica).¹⁵ Porém, a “maravilha” é, distintivamente, um estágio do caminho para a salvação no Gnosticismo hermético ou um caminho rumo à percepção espiritual na filosofia helenística.¹⁶ O caminho para a salvação que, neste caso, atinge seu ápice com o reino e o descanso é, portanto, o caminho da gnose cristã.

“Descanso” (ἀνόσιανσίς) era um dos termos técnicos do Gnosticismo do século 2^o.¹⁸ Apesar de beber, também, de fontes helenísticas, o conceito gnóstico de descanso certamente dependia, consideravelmente, da escatologia judaica e cristã. O objetivo tradicional escatológico do descanso do Shabbath foi aplicado à experiência gnóstica presente da salvação,¹⁹ e passagens do Novo Testamento acerca da escatologia consumada eram compreendidas com esse sentido: Mateus

11.28'30 e tanto o *Evangelho de Tomé* 90, quanto em Atos *de Tomé* 37, ao passo que o *Evangelho de Filipe* 82 oferece um exemplo raro de alusão a Hebreus 4. Os gnósticos exploraram justamente os sinais de participação presente no descanso escatológico que os autores desse mesmo período desconsideraram.

O “descanso” gnóstico é a antítese do trabalho; porém, de modo mais característico, é o oposto de “preocupação”²⁰ ou “busca”. Diz-se que as Eras “cessam a labuta de buscar pelo Pai, repousando nele e sabendo que isso é Descanso”.²¹ O descanso é o estado do homem que, iluminado pela *gnose*, é liberto do mundo material.²² E a experiência presente de um estado que continuará além da morte; “aquele que habita no Descanso, repousará eternamente”.²³ O lugar de descanso do gnóstico é o mundo celestial,²⁴ ao qual já tem acesso no presente.²⁵ Porém, até mesmo a escatologia gnóstica apresenta um aspecto futuro, ao qual, talvez, o conceito de descanso se refira com mais frequência; descreve o estado final de reunião com o Pai depois do livramento gnóstico do corpo e da alma.²⁶ “Pois, quando saíres das labutas e sofrimentos deste corpo, obterás o descanso por meio do Bem e governarás com o rei.”²⁷

Enquanto o Gnosticismo eliminava a esperança cristã da ressurreição, os autores católicos do século 2- usavam o conceito de descanso escatológico e sabático para se referir exclusivamente ao estado de salvação futura depois da ressurreição, invertendo, desse modo, o uso tradicional judaico e deixando de lado a tensão cristã entre o “já” e o “ainda não”, que o autor de Hebreus havia aplicado ao conceito escatológico de descanso. Pode-se atribuir isso, em parte, ao compromisso desses autores com a tipologia da semana mundial, na qual os seis milênios da história do mundo seriam seguidos de um Shabbath escatológico. “Pois no mesmo número de dias que este mundo foi criado, nesse mesmo número de milênios, o mundo será concluído” (Irineu).²⁸ A escatologia do século 2 era dominada pelo conceito de um Shabbath mundial depois da segunda

vinda de Cristo, mas nem todo pensamento desse tipo pode ser chamado deví- damente de “quiliasta”. Alguns autores esperavam, de fato, um milênio entre a segunda vinda e a extinção final do mundo; para outros, dando continuidade ao uso judaico predominante, o Shabbath mundial era um símbolo da era vindoura. Assim, para os quiliastas Justino Mártir,²⁹ Irineu³⁰ e Hipólito,³¹ o milênio é o “descanso”, bem como o “reino” dos santos, pois é o descanso sabático de Deus de acordo com Gênesis 2.2 interpretado de maneira tipológica.³² Mas outros autores, incluindo Pseudo-Barnabé, não esperam um milênio; antes, retratam o estado dos santos no mundo por vir como “descanso”.³³ 2 Clemente 5.5 é típico desse período: “a jornada desta carne neste mundo é vil e breve, mas a promessa de Cristo é formidável e, por certo, maravilhoso é o descanso do reino vindouro e da vida eterna”.³⁴ A vida cristã deste lado da segunda vinda consiste em esforço para entrar no descanso que o Senhor reservou para os seus santos no reino escatológico do futuro.

Uma exceção interessante a esse paradigma é a ***Epistula Apostolorum***, uma obra do início do século 2-, escrita com o propósito de combater as heresias gnós- ticas, apesar de dever uma boa parte de sua forma e terminologia ao universo do pensamento gnóstico. Nesse texto, o lugar de descanso do cristão, assim como o do gnóstico, se encontra no mundo celestial (12, texto copta) e, apesar de o centro da atenção ser o dia futuro de julgamento quando Cristo “concederá descanso em vida no reino de meu Pai celestial” para “aqueles que me amaram” (26), também há, no presente, um acesso auspicioso ao descanso celestial (12, copta; 28).³⁵ A hibridação da teologia gnóstica e católica teve continuidade ao longo dos conflitos severos do século 2º e, por intermédio dos alexandrinos Clemente e Orígenes, a teologia gnóstica do descanso faria uma contribuição mais permanente à teologia cristã do Shabbath.

O mandamento do Shabbath no século 22

A igreja primitiva não tinha uma resposta única para a questão da relevância do mandamento do Shabbath para os cristãos. As igrejas do período do Novo Testamento apresentavam vários pontos de vista. Havia cristãos judeus legalistas que consideravam a observância da lei em sua totalidade uma questão de salvação e também havia cristãos judeus que continuavam a guardar o Shabbath por uma questão de **tradição** nacional, mas que não impunham essa obrigação sobre os convertidos gentios. Havia cristãos gentios que adotavam a observância do Shabbath, enquanto outros se consideravam inteiramente livres do mandamento, quer pelo fato de ser uma lei especificamente judaica, ou por seguirem a argumentação paulina de que o Shabbath era uma sombra da realidade manifesta em Cristo. Só porque o ponto de vista paulino se encontra nas Escrituras, não podemos supor que era a perspectiva preponderante na igreja primitiva. O próprio Paulo instou a tolerância para com aqueles que observavam os “dias”, mas que, ainda assim, eram firmes no evangelho (Rm 14). Não devemos subestimar especialmente a atração que a observância do Shabbath exercia sobre muitos cristãos gentios. A imitação do Shabbath era uma prática comum no mundo romano do século 2^o,³⁶ apesar de também ser preciso considerar a predominância de um sentimento anti-semita, que levava os gentios a se voltarem contra uma instituição tão obviamente característica dos judeus. Esses fatores exerceram sua influência sobre as igrejas lado a lado com questões de caráter mais especificamente cristão quanto à relação do cristão com a lei de Moisés e a relação do cristão judeu com a lei de seus pais.

A atitude dos cristãos judeus em relação ao mandamento do Shabbath

É possível que a discussão extracanônica mais antiga dessa questão seja a história que o Códex Bezae preserva como Lucas 6.5:

No mesmo dia, viu um homem trabalhando no Shabbath e lhe disse: “Homem, se sabes os que estás fazendo, és bem-aventurado; mas se não sabes, és amaldiçoado e transgressor da lei”.

É praticamente impossível aceitar a argumentação de J. Jeremias em favor da autenticidade dessas palavras atribuídas a Jesus.³⁷ Em primeiro lugar, é extremamente improvável que Jesus tivesse encontrado na Palestina um judeu trabalhando no Shabbath.³⁸ Além do mais, essas palavras não representam com precisão a atitude de Jesus com relação ao Shabbath. Apesar de ser verdade que “a ênfase nunca pode ser colocada na primeira metade de um paralelismo antitético”, e que, portanto, esse dito tem por objetivo repreender severamente a negligência leviana do Shabbath,³⁹ ainda assim, permite que o Shabbath seja quebrado por aqueles que “sabem o que estão fazendo”. “Parece significar que o homem que trabalha no Shabbath é abençoado se o faz no conhecimento de que a era messiânica se manifestou; de outro modo, ele permanece sob a jurisdição e a maldição da antiga ordem.”⁴⁰ Porém, as evidências dos evangelhos não nos dão margem para supor que durante seu ministério o próprio Jesus usou esse pretexto para permitir a si mesmo, e quanto mais a outros, transcender a lei mosaica. Não há indicação alguma de que o trabalho do homem seja comparável aos atos de colher espigas de trigo ou realizar curas; trata-se simplesmente de trabalho - uma transgressão inequívoca do Shabbath. Essas palavras não têm por finalidade distinguir tipos de trabalho, sendo alguns deles permitidos no Shabbath e outros não,⁴¹ mas distinguir os motivos certos e os errados para desconsiderar o mandamento do Shabbath. Jesus não teria sancionado o desprezo ao mandamento.

Esses mesmos argumentos contrariam a proposição de Rordorf,

segundo o qual Lucas 6.5D é uma apologia cristã judaica da atitude de Jesus no Shabbath; dificilmente se trata de uma defesa irrefutável com o propósito de representar a atitude de Jesus com relação ao Shabbath como sendo menos rígida do que, na verdade, o era.⁴² Também é pouco provável que tenha se originado nas comunidades cristãs judaicas da Palestina e Síria, onde o Shabbath ainda era observado. Apesar de várias dessas comunidades terem, possivelmente, seguido o exemplo de Jesus ao rejeitar o rigor da Halaká acerca do Shabbath, não teriam criado um dito permitindo a transgressão do Shabbath em termos tão gerais.⁴³ Por outro lado, as atitudes refletidas em autores anti-sabatistas do século 2^o como Inácio, Pseudo-Barnabé, Justino e Irineu dificilmente poderiam ter sido expressadas nessas palavras, com sua ênfase inesperada sobre a possibilidade da negligência abominável do mandamento do Shabbath.

Essa perícopa apresenta pelo menos um *Sitz im Leben* possível numa conjuntura do final do século 1^o semelhante àquela em Romanos 14. Nesse contexto, um cristão judeu de convicções “paulinas” talvez tenha desejado insistir no princípio correto da liberdade cristã de não observar os dias, ao contrário do desprezo irrefletido demonstrado pelos irmãos “mais fortes”. E bem possível que estes últimos tenham trazido consigo de seus contextos pagãos uma atitude de escárnio para com práticas judaicas como o Shabbath.⁴⁴ Por outro lado, para o autor dessa perícopa, o Shabbath fazia parte da lei de Deus. O cristão judeu não devia ignorar a lei por uma simples questão de conveniência humana ou para evitar o desdém de seus irmãos gentios. Somente com base na compreensão correta de sua relação com a lei é que poderia trabalhar no Shabbath. O paralelo mais próximo encontrado no Novo Testamento é Romanos 14.23.⁴⁵

Quer essa interpretação esteja correta ou não, Lucas 6.5D deve deixar claro que, enquanto o Cristianismo judaico era um grupo influente dentro da igreja como um todo, o mandamento do Shabbath não era, de maneira alguma, uma questão simples. Não fica evidente até que ponto os

cristãos judeus dentro das igrejas predominantemente gentias do século 2- continuaram a guardar o Shabbath. Acredita-se que Inácio (Magn. 9.1) se refere aos cristãos judeus que abriram mão da observância do Shabbath; porém, o mais provável é que sua intenção fosse fazer referência aos profetas do Antigo Testamento.⁴⁶ De qualquer modo, seu propósito era dissuadir os cristãos gentios da judaização e não pode ser usado como evidência de que os cristãos judeus em geral haviam deixado de guardar o Shabbath. Antes, suas cartas indicam que a forte influência judaica sobre as igrejas da Ásia tentava os gentios a guardar o Shabbath. Pelo menos sob a pressão da controvérsia, o próprio Inácio considerou o Shabbath uma prática tão contrária ao Cristianismo que, supostamente, até mesmo os cristãos judeus deviam abandoná-la, mas Justino Mártir expressa uma atitude mais tolerante com relação à observância do Shabbath pelos cristãos judeus que não insistiam que os gentios judaizassem.⁴⁷

Sem dúvida, as comunidades cristãs judaicas da Síria e Palestina continuaram a guardar o Shabbath.⁴⁸ E bem possível que sua relação tanto com a igreja como um todo quanto com o Judaísmo ainda fosse flexível nesse período em que enfrentaram a exclusão das sinagogas em decorrência de sua lealdade a Jesus, mas em que também lutaram para manter sua identidade judaica ao continuarem a guardar a lei. Num gesto de repúdio ao “antinomianismo” das igrejas gentias, os grupos mais rígidos se retraíram a uma posição considerada herética pelos teólogos da igreja como um todo.

Esses cristãos judeus preservaram as tradições da controvérsia entre Jesus e os fariseus sobre a observância do Shabbath e, provavelmente, muitos deles seguiram o exemplo de Jesus ao desconsiderar toda a Halaká acerca do Shabbath. E bem provável que essa tenha sido uma questão polêmica dentro da sinagoga e o relato de Mateus nas perícopes do Shabbath pode refletir um estágio inicial da discussão.⁴⁹ Ao que parece, os judeus usaram a acusação de transgressão do Shabbath por Jesus como parte da argumentação contra os cristãos⁵⁰ e cabe observar que até mesmo

os autores cristãos gentios dos séculos 2^o e 3^o não citam Jesus em momento algum como um precedente para transgredir o mandamento do Shabbath.⁵¹ Para eles, Jesus havia guardado a lei de Deus, mas não as tradições dos homens.

Uma tradição rabínica preservada no *Midrash Qoheleth Raaba* talvez seja um reflexo do conflito sobre o Shabbath com os cristãos judeus do século 2^o.

Hanina, filho do irmão do Rabino Josué, foi a Cafarnaum e um dos *minim* colocou um feitiço sobre ele e o pôs sobre um jumento no Shabbath. Hanina procurou seu tio, Josué, que o ungiu com óleo e ele se recuperou [do feitiço. R. Josué], lhe disse: “Uma vez que o jumento dessa pessoa perversa se levantou contra ti, não podes residir na terra de Israel”. De modo que [Hanina] saiu de lá e foi à Babilônia, onde morreu em paz.⁵²

A atestação de um período bem mais recente⁵³ exige que essa tradição seja tratada com cautela, mas Travers Herford⁵⁴ apresentou uma argumentação persuasiva em favor de sua origem no século 2^o como uma história sobre o rabino Hannanjah,⁵⁵ sobrinho do rabino Josué b. Hananjah. O rabino Hananjah, que emigrou para a Babilônia durante ou depois da guerra de Bar Kochba, se envolveu, posteriormente, em controvérsias com o patriarca palestino Shim'on ben Gamaliel sobre a independência de sua escola da autoridade do patriarca. É provável que a história seja uma tentativa por parte dos rabinos palestinos de desacreditar a autoridade de Hananjah. Nesse caso, deve ter se originado durante ou logo depois da controvérsia, ou seja, durante o século 2^o. É evidente que não podemos afirmar se a acusação de uma ligação com os *minim* tem algum fundamento; mas, ainda assim, a história reflete as atitudes do século 2^o com respeito aos *minim* de Cafarnaum.

Sem dúvida, esses *minim* eram cristãos judeus.⁵⁶ O “jumento dessa pessoa perversa” é, supostamente, uma referência à jumenta de Balaão, e Balaão era um codinome rabínico para Jesus.⁵⁷ E possível que essa associação, e não o fato de Jesus montar um jumento, tenha sugerido a forma específica de transgressão do Shabbath que os cristãos instigaram Hananjah a cometer. De qualquer modo, a história é excessivamente polêmica para ser considerada prova de que, aos seus próprios olhos, os cristãos judeus quebravam o Shabbath por transgressões ostensivas do mandamento como montar um jumento. No entanto, pode ser considerada evidência de que guardavam o Shabbath com menos rigor que os rabinos e, portanto, os rabinos os julgavam profanadores do Shabbath.

As controvérsias dos cristãos judeus com as sinagogas na Palestina ou Síria no começo do século **1**- se refletem mais claramente no ***Evangelho dos Nazarenos***. Um fragmento do texto que chegou até nós relata a história da cura de um homem com a mão ressequida e atribui a ele as seguintes palavras: “Era um pedreiro, ganhava o pão com minhas próprias mãos; suplico a ti, Jesus, que restaures minha saúde para que eu não precise mendigar vergonhosamente por alimento”.⁵⁸ Fica claro que a intenção é conferir urgência à necessidade da obra sanativa de Jesus, um elemento notadamente ausente no relato de Mateus e, portanto, defender Jesus das acusações dos judeus de quebrar o Shabbath. Cabe observar que a defesa tem por objetivo reduzir a diferença entre Jesus e os fariseus⁵⁹ e é bem possível que seja reflexo de um grupo de cristãos judeus que guardavam o Shabbath com mais rigor do que aqueles da comunidade de Mateus.

É provável que tenham sido cristãos judeus rígidos como esses que deram origem ao dito apócrifo de Jesus: “A menos que guardeis o Shabbath, não vereis o Pai”. Mostraremos, abaixo, que essas palavras - bastante conhecidas na igreja do século 2^o e normalmente interpretadas com um sentido metafórico - podem ser provenientes de círculos de cristãos

judeus mais rigorosos com respeito à observância literal do Shabbath. É possível até que tenha se originado no grupo de cristãos judeus que ficaram conhecidos, posteriormente, como masboteus (supostamente = “sabadeadores”, do termo *mSbt*),⁶⁰ os quais acreditavam que o próprio Jesus os havia ensinado “*tn omni re sabbatizare*”.⁶¹ O significado exato desse mandamento não é claro. De acordo com a interpretação cristã gentia do século 2^s para o mandamento do Shabbath, “sabadear perpetuamente” significa dedicar todo o tempo a Deus, mas dificilmente pode-se considerar essa interpretação não-sabatista apropriada para um grupo conhecido como “sabadeadores”. É possível que os masboteus fossem um grupo monástico que abjurava todas as atividades seculares, porém o mais provável é que a oração “*in omni re*” simplesmente indique a rigidez excessiva da sua observância do Shabbath.

Inácio e o problema da observância gentia do Shabbath

Os cristãos gentios do século 2- observavam o Shabbath? Ainda que, como veremos, a disposição predominante no Cristianismo do século 2^s propendesse à rejeição total da observância do Shabbath, bem como das práticas judaicas em geral, devemos levar em consideração uma influência contínua do Cristianismo judaico sobre algumas partes da igreja que promoviam tendências judaizantes. Convém reconhecer, ainda, que a questão da judaização dentro da prática cristã popular deve ser colocada no contexto de um problema mais amplo de sincretismo. Os cristãos gentios podem ter sofrido a influência dos cristãos judeus e dos judeus não-cristãos, mas também podem ter encontrado a observância do Shabbath em outros contextos fortemente sincréticos.

Várias seitas periféricas do Judaísmo, Cristianismo e Gnosticismo guardavam o Shabbath. O judeu gnóstico Dositeu de Samaria exigia a observância extremamente rígida do Shabbath⁶² e diz-se que esta fazia parte

dos ensinamentos do gnóstico Cerinto.⁶³ Pode-se encontrar evidências interessantes da associação entre o Shabbath e a astrologia entre os grupos sincréticos em testemunhos dos elcasitas, os quais eram ensinados a “honrar o Shabbath”, pois era um dos dias controlados pelas “estrelas perversas da impiedade”.⁶⁴ A Ásia Menor, em especial, parece ter abrigado seitas sincréticas derivadas do Judaísmo, como os **Σαββα-τισταί** da Cilícia (que, provavelmente, combinavam sua observância do Shabbath com a adoração a Sabázios) e os hipsistarianos.⁶⁵ Esses grupos não possuíam qualquer ligação com o Cristianismo, mas ilustram a possível complexidade dos problemas de “judaização” tanto em Colossos no tempo de Paulo, como na Magnésia no tempo de Inácio.

A epístola de Inácio aos magnésios (9.1) é, na verdade, a única referência do século 2- aos cristãos gentios serem tentados a observar o Shabbath. É interessante encontrar essa referência novamente na região da Ásia Menor onde Paulo havia se deparado com os problemas de judaização, e onde havia um grande número tanto de judeus tradicionais quanto de cristãos judeus. A epístola de Inácio aos cristãos da Filadélfia (6.1) indica a existência de um problema semelhante de judaização nessa igreja. Ao que parece, problemas como esses eram de natureza endêmica na região.

A identidade dos oponentes de Inácio é controversa, especialmente no que diz respeito a dois grupos - judaizantes e gnósticos docetas - ou um só grupo de judaizantes sincréticos.⁶⁶ No geral, tudo indica que Inácio não enfrentou cristãos judeus que impunham a lei de Moisés sobre os gentios, mas judaizantes sincréticos, provavelmente tanto judeus quanto gentios, que mantinham certas práticas judaicas (como a observância do Shabbath) e se recusavam a seguir a interpretação cristã do Antigo Testamento, segundo a qual a vida, a morte e a ressurreição de Jesus haviam sido prenunciadas nas profecias messiânicas. Parece provável que suas eucaristias separadas (**Philad.** 4.1; cf. 3.3,7; **Magn.** 4.1; **Srrrym.** 7.1; 8.2), as quais Inácio considerava cismáticas, eram realizadas no Shabbath, ao contrário da

eucaristia episcopal celebrada no domingo.

Em **Magn.** 9.1, Inácio usa o termo “sabadear” para representar as práticas judaicas em geral, um uso bastante natural, tendo em vista o caráter distintivo e a proeminência do Shabbath no Judaísmo. Para Inácio, a prática do Judaísmo era radicalmente incompatível com o Cristianismo. “Se vivemos de acordo com o Judaísmo, confessamos que não recebemos graça” (Magn. 8.1). “É absurdo confessar Jesus Cristo e judaizar” (10.3). Porém, o ponto mais crítico de todos era a questão cristológica, a realidade histórica da vida, morte e ressurreição de Jesus como cumprimento das profecias messiânicas. O alvo dos questionamentos dos judaizantes era justamente a interpretação dos profetas, de modo que Magn. 9.1 faz parte de uma discussão dos profetas. Nesse contexto, fica claro que o contraste entre o Shabbath (representando o Judaísmo) e o Dia do Senhor (representando o Cristianismo) é importante para Inácio, pois o Dia do Senhor foi o dia em que Jesus ressuscitou dentre os mortos. “O Dia do Senhor, no qual, também, nossa vida surgiu por meio dele e de sua morte, fato este negado por alguns - é o mistério pelo qual recebemos a fé.” Observar o Dia do Senhor significa reconhecer que a salvação é, pela morte e ressurreição real de Jesus, uma “observância do Shabbath”. Quanto às práticas dos judaizantes, Inácio as associa à negação doceta da morte do Senhor. Por isso, emprega o contraste entre o Shabbath e o Dia do Senhor como símbolo da controvérsia como um todo.

Não fica inteiramente claro se em Magn. 9.1 foram os profetas do Antigo Testamento ou os cristãos judeus que “alcançaram uma nova esperança, deixam de sabadear, mas vivendo de acordo com o Dia do Senhor”. O contexto geral favorece a primeira interpretação e não se deve considerar Inácio incapaz de crer que os profetas abandonaram a observância do Shabbath, uma vez que em 8.2 ele afirma que “viveram de acordo com Jesus Cristo” e, portanto, não “de acordo com o Judaísmo”. Em suas palavras, os profetas viveram na esperança da morte e da ressurreição

do Messias e, desse modo, “viveram de acordo com o Dia do Senhor”, aguardando a salvação que o evento do domingo de Páscoa lhes traria. “Portanto, quando aquele pelo qual esperavam justificadamente se manifestou, ele os ressuscitou dentre os mortos” (9.3).

Se Inácio acreditava que, como cristãos antes de Cristo, os profetas do Antigo Testamento haviam abandonado a observância do Shabbath, é bem provável que esperasse que os cristãos judeus fizessem o mesmo. O contraste nítido que faz entre “guardar o Shabbath” e “viver de acordo com o Dia do Senhor” é digno de nota, uma vez que, a julgar pelos textos que chegaram até nós, tal questão jamais havia sido colocada desse modo na literatura cristã. Não se trata exatamente da preocupação paulina com a liberdade que os gentios gozavam da lei, mas de uma distinção mais radical entre o Judaísmo e o Cristianismo. Na concepção de Inácio, o Shabbath é a insígnia de uma atitude falsa para com Jesus Cristo, enquanto o culto eucarístico no Dia do Senhor define o Cristianismo como a salvação pela morte e ressurreição de Jesus Cristo. Inácio é uma das primeiras testemunhas da dissociação entre o Cristianismo e o Judaísmo que caracteriza o século 2º, bem como da atitude inteiramente negativa com relação à observância do Shabbath que era o corolário da mesma.

Só encontramos outras referências à observância do Shabbath pelos cristãos gentios no século 3º, mas desde o início do mesmo e, especialmente, no século 4º, há evidências de que o respeito dos gentios pelo Shabbath era algo comum e se expressava principalmente na proibição de jejuar no Shabbath e no culto cristão realizado no Shabbath (além do culto de domingo). É possível, então, que alguns círculos cristãos gentios tenham mantido a observância do Shabbath desde os tempos apostólicos até os séculos 3º e 4º? A falta de evidências no século 2º torna essa questão extremamente controversa.⁶⁷

Ao que parece, a observância do Shabbath pelos cristãos gentios dos séculos 3º e 4º não foi, em geral, resultante de uma influência dos judeus

cristãos. Antes, tudo indica que muitos cristãos adotaram práticas judaicas de seus vizinhos judeus tradicionais. Em decorrência disso, foi um fenômeno que se deu especialmente em áreas com grandes comunidades judaicas, especialmente na Palestina, Síria e Ásia Menor. O Shabbath fazia parte da questão mais ampla das tendências judaizantes dentro de um contexto geral de sincretismo.⁶⁸ E perfeitamente possível que essa propensão judaizante tenha se estendido desde a igreja apostólica e durante todo o século 2^o,⁶⁹ mas as evidências não parecem indicar que tais tendências tenham se tornado mais difundidas nos séculos 3^o e 4^o. Talvez essa questão deva ser considerada parte do problema crescente de sincretismo à medida que o Cristianismo saiu da era das perseguições e começou a absorver um grande número de novos adeptos dentre o povo em geral.

Essa tendência judaizante era de caráter popular e sofria a oposição das autoridades eclesásticas. O Concílio de Laodiceia (380 d.C.), por exemplo, legislou contra uma série de práticas judaizantes, incluindo o descanso no Shabbath (cânone 29).⁷⁰ Ao que parece, enquanto a inclinação popular era imitar as práticas judaicas, as autoridades muitas vezes reagiam insistindo numa forma cristã de observância do Shabbath claramente distinta da forma judaica. Esse Shabbath não devia ser observado por “inatividade”, conforme a prática dos judeus, mas como um dia cristão de culto no qual eram lidas as Escrituras do ***Novo Testamento*** e como uma comemoração da criação do mundo por Deus ***por meio de Cristo***.⁷¹ Rordorf argumenta que essa observância distintamente cristã do Shabbath não podia ser ligada às tendências judaizantes mais antigas.⁷² No entanto, é provável que se deva considerá-la uma tentativa da parte da igreja de usar a cristianização do Shabbath para conter as tendências judaizantes.⁷³

Pseudo-Barnabé

Uma tentativa incomum de reinterpretar o mandamento do Shabbath de tal modo a desaprovar a observância do Shabbath, não apenas pelos cristãos, mas até pelos judeus antes de Cristo, pode ser encontrada na Epístola de Barnabé 15. A interpretação dessa passagem é difícil e controversa.⁷⁴ A reconstituição dos argumentos apresentada a seguir nos parece a mais plausível, mas seria impossível oferecer neste estudo uma discussão detalhada dos problemas.

Barnabé, provavelmente um cristão judeu alexandrino, escreve contra a observância das práticas judaicas a fim de desencorajar os outros cristãos a persistir em adotá-las. Considera o Decálogo a base tanto para a aliança feita e rompida no Sinai, quanto para a aliança que se aplica, agora, aos cristãos (14.3,5). A lei preservada no Decálogo é obrigatória para os cristãos. Assim, o Shabbath exigia a atenção tanto como uma característica fundamental (juntamente com a circuncisão) dos ritos judaicos aos quais Barnabé se opunha, quanto como um mandamento do Decálogo. Ele é o único autor cristão do século 2º que trata do mandamento do Shabbath claramente como parte do Decálogo (15.1).

Sem fugir da tradição de exegese tipológica judaica e cristã de Gênesis 1 e 2, Barnabé explica a semana da criação como uma profecia da semana mundial (seis milênios seguidos do Shabbath escatológico). Esse é o “sétimo dia” santificado por Deus, no qual ele descansará (**καταπαύσεται**). O mundo presente que é o tempo do “iníquo” (**ὁ ἄνομος**) é contrastado com a vinda do novo mundo, do qual a “iniquidade” (**ἡ Οἰνομῖα**) será eliminada. Deus dará fim a este mundo na segunda vinda de Cristo (no final de seu sexto milênio) e iniciará o novo mundo. Assim, seu descanso escatológico não é interpretado como inatividade, mas como o encerramento deste mundo (**καταπαύσας Χὼτ πάντα**) e a criação de um novo mundo (**καινῶν γεγονότων πάντων**).⁷⁵

A versão de Barnabé do *mandamento* do Shabbath (15.1,6) é original; interpreta a “santificação” do Shabbath como uma atividade de

santidade moral radical e inatingível para qualquer um desta era perversa. No Shabbath escatológico, porém, os cristãos serão inteiramente santificados e, deste modo, poderão guardar o Shabbath (a **era** do Shabbath) e participar do descanso escatológico de Deus. A obediência ao mandamento do Shabbath não tem qualquer relação com um dia da semana ou com o descanso físico; antes, se refere a uma vida de santidade na era sabática futura que Deus santificou.⁷⁶ Os dias judaicos de Shabbath (**τὰ V'Ον σάββατα**) são, portanto, absolutamente inaceitáveis para Deus.

A argumentação de Barnabé poderia ter se encerrado neste ponto. Grande parte da confusão sobre seu significado surgiu de seus comentários finais sobre o “oitavo dia”, os quais se afiguram quase como um acréscimo de última hora. Não se contentando em rejeitar a observância semanal do Shabbath em relação ao Shabbath escatológico, Barnabé (como Inácio, antes dele) julga necessário apresentar um contraste entre o Shabbath judaico e o domingo cristão. Com isso, complica sua terminologia escatológica, se referindo ao novo mundo como o “oitavo dia” e conclui: “Portanto (i.e., pelo fato de o Shabbath aceitável a Deus ser o oitavo dia escatológico, o novo mundo) nos regozijamos no oitavo dia, no qual Jesus ressuscitou dos mortos, se manifestou e subiu ao céu” (15.9).

Barnabé não é quiliasta. Apesar de ser comum se pensar que, para ele, a era sabática seria seguida do oitavo dia de eternidade, tal interpretação não pode ser confirmada. Ele emprega “Shabbath” e “oitavo dia” como termos intercambiáveis para o novo mundo que sucederá a segunda vinda de Cristo.⁷⁷ Essa combinação confusa de dois sistemas de cálculo escatológico não causa grande surpresa, uma vez que a vemos sendo usada repetidamente no Gnosticismo cristão alexandrino. É uma forma de combinar o sentido cristão do culto dominical como um antegozo da vida no mundo por vir com a idéia de Shabbath escatológico herdada do Judaísmo.

Também não é a intenção de Barnabé introduzir a observância cristã

do Shabbath como forma de cumprir o mandamento do Shabbath, apesar de ter-se sugerido essa interpretação.⁷⁸ Em primeiro lugar, **ἀγομεν την ἡμέραν ΧΤ|V ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην** (15.9) contrasta nitidamente com toda a terminologia empregada para a observância do Shabbath usada anteriormente nesse mesmo capítulo. Não é um modo natural de mostrar que a observância do Shabbath cumpre o mandamento; **αγιαάσατε Τὸ σάββατον κυρίου χερσ' ἱν καθαροῖς κοσι καρδιά καθαρά**, “santificai o Shabbath ao Senhor com mãos limpas e um coração puro” (15.1). Em segundo lugar, sua argumentação contra a observância do Shabbath judaico diz respeito, justamente, à **impossibilidade** de guardar o Shabbath antes da segunda vinda de Cristo (15.6,7).⁷⁹ Em terceiro lugar, em sua interpretação do mandamento do Shabbath, Barnabé não deixa espaço nem para o descanso físico nem para o culto.

E evidente que Barnabé introduz a referência ao domingo a fim de mostrar que os cristãos têm sua própria observância semanal legítima, a qual, num certo sentido, é comparável com o Shabbath judaico que ele acabou de demonstrar ser ilegítimo. Porém, ao contrário do Shabbath judaico, o domingo cristão não é uma tentativa de cumprir o mandamento do Shabbath. Antes, é uma celebração semanal de esperança da salvação escatológica. A menos que o final de 15.9 não tenha ligação alguma com a argumentação do capítulo, deve-se entender que, para Barnabé, os cristãos têm essa esperança (cf. 15.7), pois, num certo sentido, a nova era já se iniciou na ressurreição de Jesus.

Não falta à escatologia de Barnabé um aspecto de consumação, principalmente com respeito à vitória de Cristo, na qual se baseia a esperança cristã da salvação na segunda vinda. “O homem justo vive neste mundo e, ao mesmo tempo, espera pela (**ἐκδέχεται**) era santa” (10.11). Na verdade, Barnabé acredita que a santidade da era vindoura é concretizada antecipadamente na vida do cristão neste mundo (ver especialmente o cap. 1), sendo essa a pressuposição para sua ênfase sobre a luta contra os

poderes do mal aqui na terra (p.ex., 2.1; 4.9). Com base nisso, poderia se esperar encontrar na argumentação do capítulo 15 uma afirmação de que o cristão cumpre o mandamento do Shabbath de maneira anticipatória no mundo presente, não pelo culto dominical, mas pela proporção em que sua vida se mostra conforme a santidade do mundo vindouro. A idéia de que esse mandamento se refere exclusivamente ao futuro é, ao que tudo indica, um reflexo do objetivo polêmico de Barnabé e do esquema escatológico rígido que coloca o descanso sabático de Deus inteiramente do outro lado da segunda vinda de Cristo.

A interpretação de Barnabé para o mandamento do Shabbath apresenta dois elementos:

(1) é aplicada à santidade, e não ao descanso físico; (2) é aplicada ao Shabbath escatológico, depois da segunda vinda. Vimos anteriormente que o segundo elemento é comum nos autores do século 2^o, ainda que raramente relacionado ao **mandamento** do Shabbath. O primeiro elemento se tomou uma reinterpretação favorita do mandamento do Shabbath, especialmente no final do século 2^o, referindo-se, porém, à vida cristã no presente e, apenas raramente, relacionado ao descanso escatológico. Sem dúvida, Barnabé combina esses dois elementos de maneira singular.

Como no caso de Inácio, devemos observar que a rejeição do Shabbath (literal) por Barnabé faz parte de um contexto de diferenciação clara entre o Judaísmo e o Cristianismo. Para Barnabé, a prática dos ritos judaicos em geral, incluindo a observância do Shabbath, era uma religião falsa e, em momento algum - nem mesmo no Antigo Testamento - era o que Deus havia desejado. A prática judaica do Shabbath não era obediência, mas desobediência a Deus, de modo que os cristãos, os herdeiros legítimos da aliança, não devem observar o Shabbath. Barnabé se mostra radical ao declarar esse ponto de vista, mas a avaliação inteiramente negativa do Shabbath judaico no contexto de uma condenação total do Judaísmo é uma característica dos patriarcas.

A interpretação metafórica do mandamento do Shabbath

A reinterpretação de Barnabé do mandamento do Shabbath como uma injunção à santidade, e não ao descanso físico, é um exemplo da interpretação cristã preferida no século 2- para esse mandamento. É provável que já estivesse em voga nos círculos de cristãos judeus helenizados em Alexandria, dos quais, aliás, Barnabé fazia parte. Esses círculos também entendiam tal interpretação como o sentido de um dito apócrifo conhecido de Jesus sobre o Shabbath que havia sido preservado em grego (Papiro Oxyrhyncus 1, linhas 411) e em copta (***Evangelho de Tomé* 27**):

ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν
τοῦ θεοῦ καὶ εἰ μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον οὐκ ὄψεσθε
τὸν πατέρα (“A menos que jejeis para o mundo, não encontrareis o reino de
Deus; a menos que guardéis o Shabbath, não vereis o Pai”).

Não há como essas palavras terem se originado nos meios gnósticos que redigiram o ***Evangelho de Tomé***, pois é característico desse evangelho rejeitar cate- goricamente os ritos observados pelos judeus tradicionais e cristãos judeus⁸⁰ e não espiritualizá-las. O dito original⁸¹ era, provavelmente, uma formulação legalista dos cristãos judeus.⁸² “Se não jejuares, não encontrareis o reino de Deus; se não guardares o Shabbath, não vereis o Pai.” Fica claro em outras passagens que o ***Evangelho de Tomé*** se vale de textos cristãos-judaicos extremistas⁸³ e a expressão **σαββατίσητε τὸ σάββατον** é um semitismo que pode significar, simplesmente, “guardar o Shabbath”.⁸⁴ O significado metafórico desse dito na versão que chegou até nós depende inteiramente das palavras **Τὸν κόσμον**, as quais não passam de um acréscimo que confere ao texto um caráter gnóstico, como acontece também no ***Evangelho de Tomé* 21**

(onde a injunção sinóptica para “vigiar” passa a ser: “sede vigilantes contra o mundo”). Por essa emenda, uma exigência a princípio literal de guardar o Shabbath judaico se transformou num mandamento metafórico para guardar uma forma espiritual do Shabbath.⁸⁵

E difícil determinar a nuance exata do significado. Gärtner acredita que, no contexto de Tomé, se trata da expressão “de uma atitude negativa com relação ao mundo”, sendo que “jejuar para o mundo” equivale ao ascetismo e “guardar o Shabbath” provavelmente se refere à contemplação.⁸⁶ Os dois termos podem ser considerados num sentido bastante geral e aceitável tanto para o Cristianismo ortodoxo quanto para o Gnosticismo, como uma exigência de abstinência do mal da era presente.

De acordo com uma sugestão plausível,⁸⁷ esse dito ou outro semelhante era o que Justino Mártir tinha em mente quando escreveu: “A nova lei exige que se guarde o Shabbath em todo tempo”.⁸⁸ Semelhantemente, ao escrever sobre como Cristo transformou o significado da lei cerimonial de literal para espiritual, o valentiniano Ptolomeu explicou que o Senhor

deseja que sejamos circuncidados, porém não no prepúcio físico, mas em relação ao nosso coração espiritual. Deseja que guardemos o Shabbath; pois quer que nos desocupemos dos atos perversos. Quanto ao jejum, deseja que pratiquemos não o jejum físico, mas o espiritual, que diz respeito à abstinência de tudo o que é mal.⁸⁹

Se a intenção de Ptolomeu, nesse caso, era se referir a um dito de Jesus,⁹⁰ então os capítulos 53 e 57 do ***Evangelho de Tomé*** se encaixam perfeitamente.

Quer tenha sido popularizada e reforçada por um dito apócrifo de Jesus ou não, a interpretação metafórica do mandamento do Shabbath se tornou padrão depois do final do século 2º. Como Rordorf explica, “De

acordo com eles, o mandamento do Shabbath não significa que devemos nos abster do trabalho durante um dia dentre sete, mas que devemos nos abster de qualquer ato pecaminoso **em todo tempo**; portanto, os cristãos devem observar um Shabbath perpétuo e consagrar cada dia a Deus”.⁹¹

Em Justino, essa interpretação é usada como uma crítica à observância do Shabbath judaico:

A nova lei requer que guardes um Shabbath perpétuo, e tu, por permaneceres inativo por um dia, supões ser piedoso, não discernindo por que isso lhe foi ordenado...

O Senhor nosso Deus não se agrada de tais observâncias: se há entre vós algum perjuro ou ladrão, que deixe de sê-lo; se há algum adúltero, que se arrependa; então terás guardado os agradáveis e verdadeiros dias de Shabbath de Deus.⁹²

Em Ptolomeu, a interpretação espiritual do Shabbath faz parte de uma explicação sistemática acerca da relevância da lei mosaica para os cristãos e, semelhantemente, Irineu se preocupou em explicar o significado da lei mosaica para os cristãos, aplicando os princípios do Sermão do Monte a toda a lei. No caso dos dízimos, por exemplo, Irineu argumentou que a lei “não requer dízimos daquele que consagra todos os bens a Deus”. No caso do Shabbath,

não será ordenado cessar todas as atividades em um dia de descanso àquele que está constantemente guardando o Shabbath, isto é, honrando a Deus no seu tempo, que é o corpo do homem, realizando constantemente obras de justiça.⁹³

Quanto ao significado do mandamento do Shabbath para os cristãos, Tertuliano diz: “devemos, mais ainda, observar sempre um Shabbath de todas as obras servis, não apenas a cada sétimo dia, mas em todo tempo”.⁹⁴ Fica absolutamente claro que, para todos esses autores, o mandamento

literal de descansar um dia dentre sete foi uma lei temporária aplicável somente a Israel. O cristão cumpre esse mandamento dedicando todo o seu tempo a Deus.⁹⁵

E evidente que o fundamento lógico para essa interpretação depende de uma compreensão inteiramente “religiosa” do mandamento; nenhum autor desse período revela qualquer idéia de que se trata de uma provisão necessária para o descanso físico.⁹⁶ Assim, a forma judaica de observância não passava de “ócio”. Na verdade, o mandamento se referia à devoção a Deus e, portanto, o princípio de intensificação da lei por Jesus (de acordo com o qual, por exemplo, a proibição de matar passou a incluir o ódio) levou o mandamento do Shabbath a ensinar a consagração da vida inteira a Deus.

Esse era o princípio básico a partir do qual os patriarcas argumentavam que a observância literal do Shabbath não era exigida dos cristãos. Havia, ainda, outros argumentos secundários. Costumava-se ressaltar, por exemplo, que os patriarcas antes de Moisés não guardavam o Shabbath semanal e, no entanto, foram considerados justos.⁹⁷ Também eram citados casos de contravenção do mandamento do Shabbath no Antigo Testamento (i.e., casos em que o mandamento literal havia sido sobrepujado pela necessidade de servir a Deus), p.ex., os sacerdotes no templo, a circuncisão no oitavo dia depois do nascimento,⁹⁸ as voltas percorridas por Josué em torno de Jerico durante sete dias e as batalhas dos macabeus no Shabbath.⁹⁹ Justino não tinha dúvida alguma da resposta para a antiga questão judaica: Deus descansa um dia dentre sete em seu governo do universo?¹⁰⁰

No que se refere aos autores do século 2^o, também parece axiomático que, apesar do seu lugar no Decálogo, o mandamento do Shabbath pertence à mesma categoria que as leis cerimoniais judaicas, cuja observância literal já não vigorava mais, pois essas leis haviam se cumprido em Cristo. Em *Actus Vercellenses* 1, Paulo é mostrado pregando que

Cristo “aboliu seus dias de Shabbath, jejuns e festivais, e a circuncisão”. Para Justino, o Shabbath se encontra, sem sombra de dúvida, na mesma categoria que a circuncisão e os festivais: são leis que os cristãos não observam, pois foram dadas aos judeus em função de seu pecado e da dureza do seu coração.¹⁰¹ No contexto da polêmica anti-judaica, a linguagem pode ser extrema. A *Epístola de Diognetus* (4) fala de sua “escrupulosidade com relação às carnes, suas superstições sobre o Shabbath, seu orgulho da circuncisão e suas obsessões com o jejum e as luas novas, considerando tudo isso ridículo e nem sequer digno de atenção”. De acordo com Aristides, os judeus “Supõem em sua mente, que estão servindo a Deus, mas nos métodos de suas ações, prestam seu serviço aos anjos e não a Deus, uma vez que observam os dias de Shabbath, as luas novas, a Páscoa e o grande jejum...”.¹⁰² Partindo de atitudes tão absolutamente negativas e até mesmo anti-semitas, não é preciso ir muito longe para chegar às idéias de Marcion, que fez todo o possível para desonrar o Shabbath ao transformá-lo num dia de jejum.¹⁰³

Com exceção de Pseudo-Bamabé, nenhum autor cristão antes de Tertúlia- no¹⁰⁴ se refere ao mandamento do Shabbath como parte do Decálogo. Trata-se de um conceito extraordinário tendo em vista que, certamente, o Decálogo ocupava uma posição central no início da instrução ética cristã, tanto que pode ter sido o uso cristão que o levou a ser removido da liturgia da sinagoga no começo do século II.¹⁰⁵ Porém, os exemplos que chegaram até nós de parêneses cristãs baseadas no Decálogo¹⁰⁶ mostram que ele ainda era usado com seletividade e flexibilidade consideráveis e, normalmente, com referência apenas à segunda tábua. O mandamento do Shabbath não aparece de forma alguma nesses exemplos.

Seguindo o exemplo dos judeus, os cristãos gentios consideravam o Decálogo o resumo da lei, mas traduziram isso para uma identificação do Decálogo com a lei da natureza, comum a cristãos e judeus.¹⁰⁷ Como lei da natureza, o Decálogo estava escrito no coração dos patriarcas antes de

Moisés e deve ser distinguido claramente do resto da lei mosaica, que consistia de mandamentos temporários, dados a Israel “como sinal e para a sujeição”.¹⁰⁸ E, no entanto, em momento algum o Shabbath é tratado com a consideração especial supostamente exigida por seu lugar no Decálogo; antes, é classificado repetidamente como uma lei cerimonial temporária.

O exemplo mais impressionante dessa idéia se encontra no texto ***Carta para Flora*** do valentiniano Ptolomeu, um texto que contém a primeira discussão sistemática cristã sobre a lei do Antigo Testamento da qual se tem conhecimento. Numa tentativa de dividir as categorias dos mandamentos de acordo com o modo como Jesus os tratou, Ptolomeu separou o Pentateuco em três partes: a lei de Deus, os acréscimos de Moisés e “a tradição dos anciãos”. Jesus rejeitou as duas últimas. Em seguida, Ptolomeu dividiu a lei de Deus (que para ele era uma divindade justa, porém inferior) em três partes correspondentes à divisão considerada hoje tradicional de lei moral, judicial e cerimonial. Considerou o Decálogo “uma legislação pura, sem qualquer sincretismo com o mal, e que... o Salvador não veio para destruir, mas cumprir”. A segunda categoria, “entretécida com a infâmia e a injustiça”, havia sido destruída por Jesus. A terceira categoria, “exemplar e simbólica”, foi “transformada” por Jesus que substituiu as acepções literais por significados espirituais. Apesar de sua identificação explícita do Decálogo com a primeira categoria, Ptolomeu cita como exemplos da ***terceira*** categoria: “ofertas, circuncisão, Shabbath, jejum, Páscoa e pão ázimo” e discute o Shabbath como um exemplo dessa categoria.

Não é possível apresentar qualquer explicação dogmática para esse procedimento estranho. Sem dúvida, não se trata de os autores do século 2^o considerarem o Shabbath de natureza cerimonial e, ao mesmo tempo, acreditarem que o Shabbath espiritual cristão cumpria o mandamento do Decálogo.¹¹⁰ Para Ptolomeu, assim como para Justino, o Shabbath espiritual é transformação cristã do Shabbath cerimonial judaico, assim como a

circuncisão do coração era a versão cristã da circuncisão literal judaica. Foi Irineu¹¹¹ quem - provavelmente numa reação a Marcion - ofereceu a avaliação mais positiva da lei de Moisés no século 2^o, explicando-a como um tutor que ensina a retidão; foi proveitosa em seu devido tempo, mas foi transcendida em Cristo. Porém, mesmo nesse caso, o Shabbath só é mencionado juntamente com mandamentos do Decálogo da mesma forma como o dízimo. Para Irineu, o Decálogo como lei de Moisés não era diferente: todos os mandamentos mosaicos, incluindo os Dez Mandamentos, são cumpridos em Cristo. A única distinção do Decálogo era seu caráter de lei natural permanente escrita no coração dos homens e, talvez, seja nessa idéia que se encontre a chave para o nosso problema. É possível que, em seu uso posterior, o Decálogo seja um termo menos preciso do que o esperado. Talvez Irineu e Ptolomeu estivessem tão habituados com o uso flexível e seletivo do Decálogo na parênese cristã que, para eles, o termo sugerisse apenas a lei moral e, não tanto, dez mandamentos individuais a serem mentalmente registrados. Isso é possível caso, como indicam todas evidências, o mandamento do Shabbath (bem como o segundo mandamento) costumasse ser ignorado no uso cristão parenético do Decálogo.

Devemos ressaltar que, fora do Cristianismo judaico, todas as referências ao mandamento do Shabbath no século 2^o defendem a interpretação metafórica ou rejeitam a interpretação literal como sendo judaísta ou, ainda, fazem ambos. Talvez houvesse alguns cristãos gentios que guardavam o Shabbath (ver acima), mas, se esse é o caso, nenhum escrito de seus porta-vozes chegou até nós. A omissão do mandamento do Shabbath na parênese cristã remonta ao conceito original da maioria dos missionários cristãos dos primórdios da expansão da igreja gentia, segundo o qual o Shabbath não devia ser imposto aos convertidos gentios. A interpretação metafórica dos mandamentos só foi desenvolvida mais tarde, originando-se provavelmente em Alexandria, onde cristãos judeus de

convicções firmes, como Pseudo-Barnabé e o redator do dito atribuído a Jesus no ***Evangelho de Tomé*** 27, usaram-na para dissuadir seus irmãos “mais fracos” (tanto judeus quanto cristãos gentios judaizantes) das práticas judaicas. Ganhou popularidade no final do século 2^o, em parte no contexto da controvérsia com o Judaísmo, do qual a igreja se preocupava cada vez mais em se diferenciar e, em parte, também, dentro do contexto da controvérsia com Marcion, que repudiou inteiramente o Antigo Testamento. A tentativa de traçar um rumo entre o Judaísmo e a heresia marcionita obrigou autores cristãos como Irineu e Tertuliano a esclarecer os elementos de concordância e discordância entre as religiões do Antigo e Novo Testamentos. A interpretação metafórica do mandamento do Shabbath lhes permitiu explicar como era possível o mandamento ser uma dádiva preciosa de Deus e, ao mesmo tempo, não ser compulsório para os cristãos no seu sentido literal.¹¹²

O domingo no século 2^o

No capítulo 8, relacionamos e discutimos as ocorrências do termo **ΚΟ- ρίακή** (ἡμέρα) no século 2^o, a fim de demonstrar que se referem à observância regular e universal do domingo como dia de culto. Também mostramos que, no início do século 2^o, o culto dominical já havia se estabelecido como a prática cristã universal.

Vários estudiosos afirmaram que a observância cristã do domingo teve origem no século 2^o. A versão mais recente e completa dessa tese é o trabalho de S. Bacchiocchi.¹¹³ Nos referimos a alguns aspectos de sua argumentação no capítulo 8, mas devemos discutir aqui suas principais asserções com respeito ao século 2^o. Sua tese é sustentada por quatro argumentos fundamentais:

- (1) O domingo não pode ter se originado no Cristianismo judeu

palestino, uma vez que os cristãos judeus da Palestina continuaram a guardar o Shabbath.¹¹⁴

Essa colocação depende da hipótese adotada por Bacchiocchi de que o domingo teve origem como um Shabbath cristão, um dia de adoração **e descanso**¹¹⁵ e, portanto, como uma **alternativa** para o Shabbath judaico. Demonstramos acima que não se trata de uma hipótese válida e que há motivos para supor que o culto cristão no domingo remonta ao Cristianismo primitivo na Palestina, não como uma alternativa, mas como uma observância adicional ao Shabbath judaico. É possível que os ebionitas - os quais, de acordo com Eusébio,¹¹⁶ guardavam tanto o Shabbath quanto o domingo - representassem a prática da igreja primitiva palestina. Os outros que, no tempo de Eusébio, não prestavam culto no domingo, podem ter sido os descendentes de grupos que abandonaram o culto dominical característico dos cristãos no período depois de 70 d.C., quando os cristãos judeus palestinos passaram a sofrer pressão intensa das sinagogas para observar a lei, sob ameaça de excomunhão.

(2) De acordo com o segundo argumento de Bacchiocchi, a substituição do sábado pelo domingo se deu no começo do século 2^s como resultado de um sentimento anti-judaico dentro da igreja. Ao anti-semitismo romano, juntou-se o desejo dos cristãos de se distinguirem dos judeus em vista da hostilidade do imperador Adriano para com esse povo e suas práticas. Bacchiocchi encontra esse desejo de diferenciar o Cristianismo do Judaísmo em Inácio, Pseudo-Barnabé e Justino,¹¹⁷ observando que apresentou proeminência especial na igreja em Roma.¹¹⁸ Assim, é em Roma que ele situa a origem da observância do domingo cristão, juntamente com a origem do domingo de Páscoa (no lugar da Páscoa dos judeus) e da prática de jejuar no Shabbath com o objetivo de evitar que os cristãos venerassem o Shabbath e de elevar a posição do domingo.

Em sua descrição do “anti-Judaísmo da diferenciação”¹¹⁹ no Cristianismo do século 2^o, Bacchiocchi destacou um fator importante nas

atitudes dos cristãos dessa época com relação ao Shabbath, fator esse para o qual chamamos a atenção anteriormente. Por certo, tratou-se de um fenômeno complexo, que incorporou a preocupação teológica paulina com a liberdade dos cristãos gentios quanto à lei e também um interesse nas vantagens práticas da separação dos cristãos do Judaísmo aos olhos das autoridades romanas, bem como um elemento de puro anti-semitismo que predominava no mundo romano. Esses fatores certamente inspiraram alguns dos autores cristãos do século 2- a se referir ao Shabbath judaico com desprezo.¹²⁰ No entanto, é importante acrescentar que, em sua controvérsia com o Gnosticismo, o Cristianismo católico se recusou a abandonar seus vínculos com o Antigo Testamento. A distinção feita por Marcion entre o Deus perverso dos judeus que lhes entregou o mandamento do Shabbath e o Deus cristão, revelado em Jesus, foi repudiada pela igreja.

O anti-Judaísmo também teve influência sobre a polêmica cristã do século 2- contra a observância do Shabbath judaico, mas isso não significa, necessariamente, que foi a causa da introdução do culto dominical cristão. Como demonstramos anteriormente,¹²¹ o culto dominical remonta ao século 1º, ao passo que poucos autores do século 2- comparam e contrastam o Shabbath judaico e o domingo cristão.¹²² As discussões depreciativas do Shabbath judaico não costumam se referir ao domingo cristão. Se o domingo fosse, de fato, um substituto recente para o Shabbath judaico, seria de se esperar muito mais discussões sobre a superioridade do domingo em relação ao Shabbath.

(3) Bacchiocchi argumenta que o sucesso em substituir o Shabbath pelo domingo na igreja do século 2- pode ser explicado pela primazia da igreja de Roma.¹²³ Foi a autoridade preeminente do bispo de Roma que influenciou a igreja toda a adotar essa nova prática.

E bem provável que este seja o argumento mais fraco de Bacchiocchi e, no entanto, é essencial para sua tese. Somente essa asserção da primazia de Roma pode começar a explicar de que maneira um costume

como o culto dominical, originado no início do século 2^s, pôde se tornar universal na igreja cristã.

Deve-se dizer, em oposição ao argumento de Bacchiocchi, que as evidências que ele apresenta para a autoridade da igreja de Roma no século 2- não se mostram convincentes.¹²⁴ A igreja de Roma era bastante prestigiosa, mas o tipo de autoridade jurisdicional que essa tese pressupõe é anacrônico no século 2^s. Nenhuma igreja desse período possuía autoridade suficiente para mudar o dia semanal de culto em toda a cristandade. Além disso, ao contrário do que Bacchiocchi acredita, os outros dois exemplos que apresenta de mudança litúrgica no século 2^o - o domingo de Páscoa e os jejuns no Shabbath - não comprovam sua argumentação, mas ressaltam suas deficiências. Quer Bacchiocchi esteja certo ou não ao situar a origem do domingo de Páscoa na Roma do início do século 2^o,¹²⁴ fica bastante claro que a sé de Roma **não** tinha autoridade para impor essa prática ao restante da igreja. Foi somente no **final** do século 2- que o bispo Vitor de Roma tentou converter a igreja quartodecimana à observância do domingo de Páscoa, e se deparou com uma resistência obstinada na Ásia.¹²⁶ Semelhantemente, a igreja de Roma foi extremamente infeliz na tentativa de promover a prática do jejum

no Shabbath. Como o próprio Bacchiocchi reconhece, no final do século 5^o, esse costume ainda se limitava apenas à igreja de Roma e a umas outras poucas igrejas do Ocidente.¹²⁷ Tanto no caso do domingo de Páscoa, quanto no caso do jejum no Shabbath, os registros históricos disponíveis indicam que tais questões geraram grande controvérsia dentro das igrejas.

Portanto, parece extremamente improvável que, já no **começo** do século 2-, a sé romana possuísse autoridade suficiente para impor o culto dominical sobre toda a igreja, sobrepujando a prática universal da observância do Shabbath transmitida pelos apóstolos, sem deixar nos registros históricos qualquer vestígio de controvérsia ou resistência. A comparação que o próprio Bacchiocchi faz com o domingo de Páscoa e o

jejum no Shabbath mostra as complicações de sua explicação sobre as origens do culto dominical. Como todas as tentativas de datar as origens do culto dominical no século 2º sua justificação não leva em conta a universalidade do costume. Tanto quanto as evidências indicam, ao contrário do domingo de Páscoa e do jejum no Shabbath, o culto dominical nunca foi contestado. Não há qualquer registro de algum grupo cristão (com exceção dos ebionitas) que não observasse o domingo quer no século 2º ou em séculos posteriores da era patrística.

(4) Bacchiocchi afirma que o motivo pelo qual a igreja de Roma adotou o **domingo** como o dia cristão de culto, em vez do Shabbath, foi o fato de o dia pagão do sol, na semana planetária, já haver adquirido um significado especial nos cultos pagãos ao sol e, ao adotar esse dia, os cristãos puderam explorar o simbolismo de Deus ou Cristo como sol ou luz, conceitos que já estavam presentes em sua própria tradição religiosa.¹²⁸

Nesse caso, Bacchiocchi subestima a resistência do Cristianismo do século 2º aos costumes pagãos. O desejo de se diferenciar do paganismo possuía raízes cristãs mais profundas que o desejo manifesto no século 2º de se diferenciar do Judaísmo. É verdade que, desde Justiniano, os patriarcas exploraram o simbolismo da designação pagã do domingo como “dia do sol”, mas, sem dúvida alguma, teria sido um passo extremamente ousado adotar o dia pagão como dia cristão de culto **em função** de sua proeminência nos ritos pagãos de adoração ao sol.¹²⁹ Mesmo que a igreja de Roma tivesse dado esse passo, seria ainda mais inexplicável o resto da igreja seguir seu exemplo sem qualquer questionamento.

Bacchiocchi apresenta mais um paralelo: a comemoração do Natal no dia 25 de dezembro teve origem no culto ao sol e foi promovida pela igreja em Roma.¹³⁰ No entanto, esse paralelo vem da igreja pós-constantiniana, na qual as influências pagãs sobre os costumes cristãos sem dúvida eram cada vez maiores, e devemos observar, ainda, que a igreja de Roma não conseguiu impor essa inovação de modo universal sobre todas as

igrejas orientais.

Concluimos que, apesar de Bacchiocchi haver salientado de maneira proveitosa a importância do anti-Judaísmo sobre a observância do Shabbath no século 2^o, não foi capaz de provar que as origens do Dia do Senhor se encontram no século 2^o. Conforme mostramos anteriormente (cap. 8), o culto dominical cristão não nasceu como um substituto cristão para o Shabbath judaico, mas como um novo dia de adoração, de caráter especificamente cristão, mesmo antes do trabalho missionário junto aos gentios e da diferenciação entre a igreja e o Judaísmo. Assim, consistia numa prática usual cristã antes do começo do século 2^s.

Nosso interesse aqui não é pelos detalhes do culto dominical,¹³¹ mas pela teoria que justificava essa prática. Os autores do século 2^s estavam cientes de que o domingo é o dia da ressurreição do Senhor e tomaram esse fato como o elemento fundamental para a observância dominical. Como vimos, para Inácio, a ressurreição de Jesus no domingo era o que conferia a esse dia o seu valor como marca distintiva do Cristianismo em contraste com o Judaísmo. Pseudo-Barnabé (15.9) e Justino (I *Apol.* 67.7) também associaram esse dia com a ressurreição; no entanto, foram além e mostraram a agregação de outros temas teológicos em torno da prática do culto dominical. Justino, por exemplo, considerava o primeiro dia da semana como o dia em que Deus começou a criação do mundo e também foi o primeiro a dar testemunho de como os cristãos se apropriaram simbolicamente da designação pagã “dia do sol”, que se tornou comum entre os patriarcas.¹³²

No século 2^s, o domingo também era chamado de “oitavo dia”,¹³³ um título que se presta para várias formas simbólicas de uso. Uma vez que, no Antigo Testamento, o oitavo dia era o dia da circuncisão e que oito pessoas foram salvas do dilúvio, o “oitavo dia” podia significar o dia em que a salvação se manifestou com a ressurreição de Cristo e o dia no qual se ministrava o batismo.¹³⁴ Rordorf argumenta que esse simbolismo batismal

foi a origem da designação “oitavo dia” usada para o domingo;¹³⁵ mas parece provável que o significado escatológico do “oitavo dia” seja mais original. Não haveria dúvidas a esse respeito caso fosse possível determinar com certeza que 2 Enoque 33.1,2 não constitui uma interpolação cristã.

O significado escatológico é aquele que aparece na primeira ocorrência da designação (**Bam.** 15.9).¹³⁶ Vimos anteriormente que essa passagem combina de modo confuso duas formas de cálculo escatológico: aquela em que os seis dias do mundo são sucedidos pelo Shabbath da eternidade, e aquela em que a semana deste mundo é sucedida pelo “oitavo dia” no novo mundo. Apesar de ser possível que esta última tenha origens apocalípticas judaicas,¹³⁷ sua maior aceitação entre os cristãos se deve, por certo, à facilidade de associá-la ao culto dominical e à sua asserção implícita da superioridade do Cristianismo, a religião do oitavo dia, em relação ao Judaísmo, a religião do Shabbath.¹³⁸ Foi isso que induziu Pseudo-Bamabé a misturar seu simbolismo ao introduzir o oitavo dia. Sua justaposição do Shabbath escatológico e do oitavo dia não o levou a um conceito sabático do domingo. Ele se limita a afirmar que os cristãos “celebram com alegria” o dia da ressurreição antevendo o novo mundo.¹³⁹ Devemos observar, porém, que esse conceito abre a possibilidade de uma correlação entre o Shabbath e o domingo. O descanso no Shabbath era uma caracterização tão comum da esperança escatológica que, quando o domingo como “oitavo dia” passou a ser considerado uma prefiguração do mundo vindouro, não foi preciso muito esforço para associar o Shabbath ao domingo.

Essa associação talvez tenha se mostrado ainda mais provável com respeito à idéia gnóstica de Ogdoad. O conceito de Ogdoad se originou de forma totalmente independente na astrologia helenística, na qual sete esferas planetárias, o âmbito da corrupção e mudança, são contrastadas com o céu acima, a oitava esfera das estrelas fixas, o âmbito da integridade e do repouso.¹⁴⁰ A alma ascende pelos sete céus, deixando para trás sua

corporalidade e encontra seu lugar de descanso no Ogdoad, a esfera do divino. Por isso, Tomé ora pedindo ao Espírito Santo: “Vêm, mãe das sete casas, para que teu descanso possa ser a oitava casa” (Atos **de Tomé** 27). Assim, o Gnosticismo cristão se mostrou prontamente capaz de combinar esse simbolismo cosmológico com os símbolos escatológicos judaicos e cristãos; o descanso escatológico do Shabbath e o descanso da alma no Ogdoad se tomaram um só.

No Gnosticismo valentiniano, o sétimo céu, a hebdômada, era a esfera do Demiurgo, enquanto o Ogdoad era a esfera do Espírito Santo, a “Mãe”.¹⁴¹ Os homens espirituais podem ser unidos à Mãe no Ogdoad; os homens psíquicos, com o Demiurgo na hebdômada. Na consumação, estes últimos ascenderão ao Ogdoad, enquanto os primeiros; deixarão sua alma para trás e passarão ao Pleroma acima. Assim, o autor valentiniano citado por Clemente de Alexandria escreve: “O descanso (**ἀνάπαυσις**) dos homens espirituais é o **Κυριακή** no Ogdoad chamado **Κυριακή**, junto à Mãe, vestindo sua alma como uma indumentária até a consumação” (*Exc. ex Theod.* 63.1). Aqui, o **Κυριακή**, o Dia do Senhor, se tornou um conceito espacial - o Ogdoad - e, pela primeira vez na literatura cristã, foi associado ao descanso.¹⁴² A mesma identificação de **Κυριακή**, o oitavo dia, com o Ogdoad, o oitavo céu, pode ser encontrada na obra antignóstica *Epistula Apostolorum*.^w Observamos essas idéias do Gnosticismo egípcio sendo retomadas por Clemente de Alexandria.

Não há qualquer evidência do século 2- de que o domingo era considerado um dia de descanso. Não sabemos quantas horas desse dia os cristãos dedicavam às atividades congregacionais cristãs,¹⁴⁴ mas é bem provável que, em função da perseguição e das circunstâncias econômicas, muitos cristãos tivessem de trabalhar durante o horário comercial.¹⁴⁵ Como vimos anteriormente, o mandamento do Shabbath jamais foi aplicado ao domingo cristão apesar das muitas ocasiões em que os autores do século 2^s deveriam ter falado de tal aplicação caso a tivessem adotado. Por outro

lado, podemos observar certos episódios que, considerados em retrospecto, oferecem presságios da correlação posterior entre o Shabbath e o domingo.

Pode-se encontrar comparações ocasionais entre o Shabbath e o domingo.¹⁴⁶ Tendo em vista a discussão freqüente do Shabbath judaico pelos autores do século 2^o, é notável a **infreqüência** com que o comparam ao Dia do Senhor, uma comparação que se toma bem mais comum entre os autores posteriores. O domingo ainda não era o Shabbath cristão, mas era um dia semanal de adoração, como o Shabbath o era para os judeus.

O domingo era considerado o **festival** cristão. De acordo com **Bamabé** 15.9, “celebramos com regozijo (ὀίγομεν εἰς ευφροσύνη) o oitavo dia”; Dionísio de Corinto (**ap.** Eusébio HE 4:23:11) relata que “hoje, celebramos o dia santo do Senhor” (Κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν); Pedro de Alexandria (PG 18:508) fala da “celebração” (ἀγομεν) do “Dia do Senhor como uma ocasião de regozijo pela ressurreição nesse dia”; Tertuliano (**Apol.** 16.11; **A d nat.** 1.13) compara o domingo como um dia de regozijo com os festivais pagãos e a observância do Shabbath como um dia santo (o dia de Saturno). Sem dúvida, o Dia do Senhor era um dia de regozijo festivo pela ressurreição do Senhor e a salvação que ela traz, daí a proibição de se ajoelhar¹⁴⁷ e jejuar¹⁴⁸ aos domingos. Associar o regozijo do Dia do Senhor com o júbilo apropriado para as festas do Antigo Testamento, como faz W. Stott, é uma extrapolação das evidências, mas a expressão “dia santo do Senhor”, usada por Dionísio, sugere, de fato, o conceito do Antigo Testamento de um tempo separado para o Senhor.¹⁵⁰ A argumentação de Stott de que o Dia do Senhor era considerado em termos dos dias festivos do Antigo Testamento provavelmente tem algum fundamento,¹⁵¹ mas não pode ser forçada a ponto de se inferir que, portanto, o Dia do Senhor, como as festas do Antigo Testamento, era um dia de descanso. A igreja primitiva não precisava de uma analogia tão exata para usar a terminologia do Antigo Testamento. Por outro lado, o conceito de domingo como um festival cristão poderia levar ao

anseio por um dia sem trabalho, como eram os dias dos festivais religiosos judaicos e pagãos.¹⁵²

Como “oitavo dia”, o domingo adquiriu uma ligação tanto com o “descanso” escatológico quanto com o gnóstico. Mais uma vez, ao contrário da opinião de Stott,¹⁵³ isso não prova que o domingo era um dia de descanso, mas pode favorecer essa idéia, quando considerado em conjunto com outros argumentos.¹⁵⁴

Clemente de Alexandria e Orígenes

Clemente de Alexandria apresentou as idéias gnósticas e cosmológicas de descanso ao pensamento cristão em voga. Para ele, a referência fundamental dos conceitos de Shabbath e oitavo dia era a ascensão gnóstica pelos sete céus até o Ogdoad. Aqueles que haviam avançado até a perfeição gnóstica

descansam (καταπαύσουσίιν) no santo monte de Deus [SI 15.1], na igreja nas alturas, na qual se encontram reunidos os filósofos de Deus... que não permanecem no descanso (ἀναπαύσεως) da hebdômada, mas que, pela beneficência ativa da assimilação a Deus, são promovidos à herança da beneficência do Ogdoad e se dedicam à visão pura da contemplação insaciável.¹⁵⁵

Assim como no sistema valentiniano, parece haver dois estágios de descanso: na hebdômada, o sétimo céu, e no Ogdoad, onde o gnóstico deificado alcança o objetivo da contemplação de Deus.

Numa passagem longa e ambígua (em **Str.** 6.16), Clemente explica o mandamento do Shabbath, lançando mão da exegese alegórica dos autores judeus alexandrinos Aristóbulo e Filo. Na seção inicial, que segue Aristóbulo fielmen- te,¹⁵⁶ ele afirma que o mandamento do Shabbath

anuncia que o mundo foi criado por Deus e que ele nos deu o sétimo dia como um descanso, em função das dificuldades da vida. Pois Deus não é passível de cansaço, sofrimento ou necessidade. Mas nós, que possuímos carne, necessitamos de repouso. O sétimo dia é, portanto, proclamado um descanso e, pela renúncia dos males, constitui uma preparação para o dia primordial (ἀρχέγο- VOV), que é nosso verdadeiro descanso, a origem primitiva da luz, na qual tudo é visto e desfrutado. E a partir desse dia que brilha sobre nós a sabedoria e o conhecimento essenciais...

Essa é a passagem de abertura na qual Clemente se entrega ao seu amor pela erudição numerológica.¹⁵⁷ No simbolismo numérico de Pitágoras, o número sete é chamado de **dcp%COV**, um conceito aplicado anteriormente ao Shabbath por Filo,¹⁵⁸ para o qual em termos místicos o sétimo dia é idêntico ao primeiro.¹⁵⁹ O Shabbath como **ἀρχων** pode ser identificado com **o ἀρχή** da criação, a luz do primeiro dia. Além disso, no sistema valentiniano, o Ogdoad é chamado de **ἀρχέγονον**.¹⁶⁰ Clemente não tem dificuldade alguma em adaptar essa série extremamente apropriada de ligações com o simbolismo cristão do primeiro e oitavo dias. O descanso do Shabbath no sétimo dia é apenas uma preparação para o verdadeiro descanso sabático no oitavo dia, pois o oitavo dia é o primeiro, e o primeiro é Cristo, o ἀρχή da criação e a luz dos homens.¹⁶¹

Num certo sentido, portanto, Clemente transfere a idéia de descanso sabático do sétimo para o primeiro dia. Porém, sua preocupação não era nem com os dias da semana e nem com o descanso físico. Seu propósito claro ao explicar o Decálogo em Str. 6.16 era oferecer um exemplo de interpretação gnóstica, em contraste com uma interpretação literal.¹⁶² Assim, não devemos nos deixar enganar pela interpretação literal do mandamento do Shabbath com o qual ele começa; é citado de Aristóbulo e, para Clemente, serve apenas de trampolim, conduzindo a uma interpretação espiritual.

Clemente espiritualiza o descanso do sétimo dia como uma “renúncia dos males”, adotando uma interpretação cristã comum do final do século 2^s e que pode ser encontrada, por exemplo, no valentiniano Ptolomeu: “Deseja que permaneçamos inativos no que se refere aos atos perversos”.¹⁶³ Esse descanso no sétimo dia é uma preparação para o descanso encontrado em Cristo. Para os gnósticos, aqueles que passam toda a vida na luz da sabedoria e conhecimento de Cristo, “se elevam para além da esfera da criação e pecado”¹⁶⁴ e se tornam impassíveis; participam da natureza de Deus que não precisa de descanso algum, pois não é passível de cansaço e sofrimento. Logo, ser levado para além dos problemas da vida é o verdadeiro descanso, “o descanso da herança do Senhor”. O tema central da discussão alegórica complexa acerca dos números seis, sete e oito, para a qual Clemente se volta em seguida, parece ser a idéia de que, por meio do conhecimento de Cristo, o homem, que foi criado no sexto dia, alcança o descanso escatológico do sétimo dia e a realização divina no oitavo dia. A numerologia também tem por objetivo mostrar a relação próxima entre os números sete e oito, pois tanto neste caso, como em outras passagens (cf. **Str.** 4.25), Clemente procura unir os dois conceitos de descanso, a tradição da igreja com referência ao descanso sabático escatológico e a tradição egípcio-valentiniana com referência ao descanso cosmológico do Ogdoad. Assim como em **Exc. ex Theod** 63.1, fica claro que a associação do descanso com o oitavo dia não é derivada de um conceito de descanso dominical, mas da cosmologia helenística. Clemente também confere um caráter cristológico à sua teologia do descanso pela identificação do primeiro dia da criação com o **Logos**. Como primeiro e oitavo, o **Logos** por meio do qual todas as coisas vêm a existir é o fim, bem como o começo da criação.

Em outros textos, Clemente discute o Shabbath e o Dia do Senhor não como dias da semana, mas como características da vida toda do gnóstico. Explica: “Agora, somos ordenados a reverenciar e honrar [a

Deus]... não em dias especiais, como fazem alguns outros, mas continuamente em toda nossa vida”. O verdadeiro gnóstico “mantém uma convivência ininterrupta com Deus” e ceie- bra festivais todos os dias de sua vida (**Str.** 7.7). Mais uma vez, a observância do Shabbath é interpretada como uma conversão moral; o indivíduo “faz desse dia o Dia do Senhor, no qual abandona seu pendor para o mal e assume a disposição do gnóstico, glorificando a ressurreição do Senhor dentro de si” (**Str.** 7.12).

Orígenes, um discípulo de Clemente, seguiu linhas de argumentação semelhantes. Em resposta à queixa de Celso de que os cristãos não participam dos festivais públicos, cita Gálatas 4.10, e explica que “o homem que verdadeiramente celebra uma festa é aquele que cumpre seu dever e ora sempre, oferecendo continuamente sacrifícios sem sangue em oração a Deus”. Pode-se objetar, justificadamente, em relação a essa argumentação que os cristãos observam seus próprios dias festivais, o Dia do Senhor, a Páscoa e outros. “Devo responder que, para o cristão perfeito, que está sempre servindo à Palavra de Deus, seu Senhor natural, em seus pensamentos, palavras e atos, todos os seus dias pertencem ao Senhor e está sempre guardando o Dia do Senhor.” E interessante observar que, nesse caso, Orígenes aplica à observância do Dia do Senhor a mesma crítica que os cristãos costumavam aplicar ao Shabbath. Assim como se dizia na apologia anti-judaica que o cristão guarda o Shabbath continuamente, Orígenes afirma que o cristão perfeito guarda o Dia do Senhor continuamente.¹⁶⁵ Porém, como Clemente, distingue duas categorias de cristãos: a maioria, “que não está disposta ou não é capaz de guardar todos os dias como um festival, carece de memoriais perceptíveis para preservá-la do esquecimento total (das coisas espirituais)”.¹⁶⁶ Assim, Orígenes acredita que essa observância semanal é uma transigência incompatível com Gálatas 4.10 e Colossenses 2.16.¹⁶⁷

Por mais insatisfatória que seja a solução de Orígenes, ele ilustra o dilema que se repete continuamente na história de nosso tema: a dificuldade

de fazer justiça tanto à observância semanal do Dia do Senhor quanto ao princípio paulino de que, para o cristão, não apenas um dia dentre sete, mas todos os dias são consagrados ao Senhor. Esse dilema se intensifica quando o Dia do Senhor é considerado o “dia santo do Senhor” (Dionísio de Corinto), um dia separado para o Senhor em contraste com os seis dias entregues ao mundo. Nesse caso, toma-se necessário fazer como Orígenes e estender o princípio da observância diária do Shabbath ao Dia do Senhor. É possível que, por trás de sua argumentação, possamos discernir uma tendência crescente dentro da igreja como um todo de exaltar a santidade do primeiro dia em contraste com os outros. Foi esse o caminho que levou ao conceito de um Shabbath cristão.¹⁶⁸

A discussão de Orígenes acerca do Shabbath compreende a aplicação espiritualizada tradicional do mandamento para toda vida cristã e também o descanso escatológico do mundo por vir. Uma argumentação extensa¹⁶⁹ em seus sermões sobre Números recebeu várias interpretações:

Deixando de lado, portanto, a observância judaica do Shabbath, vejamos que tipo de observância do Shabbath é apropriada para o cristão. No *Shabbath*, não se deve realizar qualquer atividade mundana [cf. Ex. 30.10]. Assim, se te absteres de todas as obras seculares e não fizeres qualquer coisa mundana, mas te mantiveres desimpedido para as obras espirituais, fores à igreja (*ecclesiam*), ouvires as leituras das Escrituras e os sermões, tiveres diante de teus olhos o julgamento vindouro, considerares não as coisas presentes e visíveis, mas as futuras e invisíveis, essa é a observância do Shabbath para o cristão.¹⁷⁰ Porém, tais coisas também deveriam ter sido observadas pelos judeus. Mesmo um *ferreiro, construtor ou qualquer trabalhador braçal dentre eles se abstém do trabalho no Shabbath. O leitor da lei divina e o mestre não se abstém de seu trabalho e, no entanto, não profanam o Shabbath. Pois o Senhor lhes disse: “Ou não lestes na lei que, aos sábados, os sacerdotes no templo violam o sábado e ficam sem culpa?”* [Mt 12.5]. Portanto, aquele que se abstém das obras do mundo e se encontra desimpedido para realizar as obras espirituais é quem

oferece o sacrifício do Shabbath e celebra a festa do Shabbath.

Não leva fardo algum pelo caminho [cf. Jr 17.24]. Pois o fardo é todo pecado, como diz o profeta: “Como fardos pesados, excedem as minhas forças” [SI 38.4].

Não acende fogo [cf. Ex 35.3], i.e., o fogo a respeito do qual se diz: “Andai entre as labaredas do vosso fogo e entre as setas que acendestes” [Is 50.11].

No Shabbath, todos permanecem assentados em seu lugar, de onde não saem [cf. Ex 16.28].¹⁷¹ Então, qual é o lugar espiritual da alma? É o lugar da retidão, verdade, sabedoria, santidade e tudo o que Cristo é, esse é o lugar de descanso. A alma não deve deixar esse lugar para que guarde o verdadeiro Shabbath e celebre com sacrifícios o dia festivo do Shabbath, como disse o Senhor: “...permanece em mim, e eu nele” [Jo 15.5]. (In Num. Horn. 23.4)

O primeiro parágrafo dessa passagem foi interpretado como uma descrição da observância cristã do Shabbath no sábado¹⁷² ou no domingo,¹⁷³ mas os três parágrafos seguintes, sem dúvida, interpretam as leis do Shabbath num sentido espiritual, com referência à vida cristã em sua totalidade. Não é impossível que, no primeiro parágrafo, Orígenes faça uma certa referência à observância do Dia do Senhor ou até mesmo à observância cristã do Shabbath. Porém, é muito mais provável que, nesse trecho, também esteja explanando o Shabbath espiritualmente - em termos da vida cristã em sua totalidade - como um dia que deve ser ocupado pelas obras do espírito, e não pelas obras do mundo. Muitas das supostas dificuldades de interpretação desse texto desaparecem quando se compreende a estrutura da passagem. As orações em itálico representam as leis literais do Shabbath no Antigo Testamento e sua observância literal pelos judeus, enquanto o restante da passagem é a interpretação espiritual de Orígenes aplicada à vida cristã.

Assim, no primeiro parágrafo, Orígenes cita a regra sabática de abstenção do trabalho diário e a interpreta alegoricamente para o cristão com o sentido de uma aplicação contínua às coisas espirituais, e não às do

mundo. Observa que o cumprimento dessa regra pelos judeus não excluía a atividade de sacerdotes e mestres da lei no Shabbath. Portanto, a prática cristã de guardar o Shabbath continuamente pode ser considerada correspondente à atividade dos sacerdotes do Antigo Testamento no Shabbath.

A plausibilidade da versão mais literal dessa passagem vem do fato de Orígenes mencionar o comparecimento à igreja. É importante observar, porém, que não faz referência alguma ao domingo ou ao Dia do Senhor e, apesar de parte de sua interpretação da “observância cristã do Shabbath” se dar em termos de culto e instrução congregacionais, essa é apenas **parte** da interpretação. Portanto, a compreensão da passagem não nos obriga a supor que, para Orígenes, o cristão deve passar a vida inteira dentro da igreja. É inteiramente possível que ele esperasse o comparecimento diário à igreja, mas mesmo que se refira apenas ao culto dominical, não se trata de uma idéia incompatível com nossa interpretação. Na visão de Orígenes, o que abarca toda a vida cristã (da qual o culto congregacional é apenas uma parte) é o serviço a Deus e não ao mundo, e a contemplação das coisas celestes e não das terrenas. E isso - e não a interrupção do trabalho diário - que tem em mente quando fala da abstenção das obras do mundo. Assim, em princípio, os cristãos podem “guardar o Shabbath” enquanto se encontram envolvidos com seu trabalho diário, apesar de não ficar inteiramente claro se Orígenes considerava tal prática viável. Clemente, por certo, acreditava ser possível fazê-lo.¹⁷⁴ De qualquer modo, tomando por base C. **Cels.** 8.21-23 (comentado acima), é evidente que esse era o ideal de Orígenes e, se os cristãos comuns só conseguiam se “abster das obras do mundo” no domingo, então só eram verdadeiramente cristãos nesse dia.¹⁷⁵

Convém observar que, ao contrário de outros autores antes dele, Orígenes considera a observância espiritual do Shabbath mais em termos de contemplação (**θεωρία**) do que em termos de abstenção do pecado. Também esse conceito tem suas origens na filosofia helenística e no

Judaísmo alexandrino de Filo,¹⁷⁶ e já havia aparecido em Clemente. Assim, para Orígenes, a vida cristã de observância do Shabbath nesta era é consumada no Shabbath da era vindoura, quando os cristãos “ascenderão à contemplação das coisas celestiais”¹⁷⁷ e celebrarão com Deus o Shabbath divino.¹⁷⁸ Orígenes também fala da vida cristã neste mundo como os seis dias de coleta do maná que desfrutaremos no Shabbath da eternidade,¹⁷⁹ ou como os seis dias subindo o monte da transfiguração antes do Shabbath da contemplação do Cristo transfigurado.¹⁸⁰

O significado do descanso sabático de Deus (Gn 2.3) chamou a atenção tanto de Clemente quanto de Orígenes e também de vários outros autores cristãos e judeus. Ambos atacaram o conceito, ridicularizado por Celso, de que depois do trabalho da criação, Deus precisou descansar. “Deus não é passível de cansaço, sofrimento ou necessidade” (Str. 6.16); “a sensação de fadiga é peculiar àqueles que vivem numa dimensão corpórea” (C. **Cels.** 6.61). Assim, o Shabbath de Deus não é descanso (**ἀνάπαυσις**), mas cessação (**κατόσίανσις**).¹⁸¹ Seu trabalho de ordenar e preservar o mundo prossegue até o fim dos tempos.¹⁸² Só então ele cessará sua obra e celebrará seu Shabbath com os remidos.¹⁸³ A concepção do Shabbath de Deus não como inatividade, mas como contemplação de sua obra concluída é diretamente relevante para a concepção do Shabbath escatológico dos cristãos, pois é do descanso de Deus que participarão.

Por fim, devemos observar uma passagem na qual Orígenes compara o Shabbath com o Dia do Senhor. Comenta que o maná em Êxodo 16 que prefigura o pão celestial, a palavra de Deus, caiu pela primeira vez no primeiro dia da semana; assim “os judeus devem compreender que nesse tempo o Dia do Senhor já era superior ao Shabbath judaico” (In **Exod. Hom.** 7.5). Trata-se de um exemplo de exegese seguido por vários autores, de modo que se tornou parte das idéias medievais mais comuns acerca do Dia do Senhor.¹⁸⁴

O século 4 e a origem do domingo dominical

Em 3 de março de 321 d.C., o imperador Constantino promulgou uma lei exigindo um descanso público e total do trabalho “no dia mais sublime, que é o dia do Sol”. Somente os agricultores estavam isentos dessa lei.¹⁸⁵ Em 3 de julho de 321 d.C., uma outra lei declarou ser permitido também o cumprimento de votos (**votiva**) por se tratar de uma atividade apropriada para os domingos. Conseqüentemente, também foram liberadas as transações legais necessárias para alforriar escravos.¹⁸⁶ Essa legislação é a referência explícita mais antiga ao domingo como um dia livre de trabalho. Difícil é definir o que levou Constantino a promulgar essa lei.¹⁸⁷ Pelo menos, fica claro que seu modelo não pode ter sido o Shabbath judaico (no qual o trabalho no campo era particularmente proibido); antes, inspirou-se nos feriados pagãos romanos.¹⁸⁸ Apesar de as leis usarem somente a designação pagã “dia do sol”, é pouco provável que Constantino tenha escolhido o dia cristão de culto por mera coincidência. É possível que sua intenção fosse beneficiar a população cristã, à qual já havia concedido liberdade religiosa. No entanto, também é possível que tivesse em mente o culto ao sol. Não se pode dar importância excessiva ao relato de Eusébio das intenções de Constantino de influenciar seus súditos a adotar o Cristianismo.¹⁸⁹ Qualquer que fosse sua intenção, uma pergunta importante a ser levantada é se ele agiu por sua própria iniciativa ou em resposta às aspirações dos cristãos. Se considerarmos a segunda possibilidade, é possível dizer que havia motivos **teológicos** para desejar que o domingo fosse um feriado oficial? Como veremos, apesar de ser provável que pelo menos alguns cristãos desejassem que o domingo fosse considerado um feriado oficial, a justificativa teológica para isso era escassa e mesmo muito tempo depois do descanso dominical ter se consolidado no Império

Romano, ainda lhe faltavam fundamentos teológicos.

Observamos anteriormente alguns indícios de que o pensamento cristão estava se deslocando em direção a uma correlação entre o Shabbath e o domingo. Por vezes, os dois eram comparados com dias de culto judaico e cristão, respectivamente,¹⁹⁰ e ambos eram considerados uma prefiguração do descanso escatológico. Por outro lado, cabe observar que essa correlação não levaria naturalmente a uma visão sabática do domingo como dia de descanso do trabalho, pois no pensamento cristão, o conceito de descanso sabático havia sido reinterpretado com tanta persistência que o descanso físico do trabalho era, justamente, aquilo que esse dia havia deixado de representar.

Encontramos essa reinterpretação do conceito de descanso no pensamento ortodoxo e gnóstico do século 2º e nos alexandrinos Clemente e Orígenes. Esse mesmo tema volta a aparecer nos textos de autores dos séculos 3º e 4º. O mandamento do Shabbath não prescreve a abstenção do trabalho, mas do pecado.¹⁹¹ Ou ainda, o Shabbath é cumprido no ato de se afastar das coisas terrenas e contemplar as coisas divinas.¹⁹² Esse mandamento proibia somente o trabalho dos homens, de modo que Jesus cumpriu o Shabbath realizando o trabalho de Deus.¹⁹³ O fato de o Shabbath ter por objetivo o serviço a Deus, e não a inatividade, fica claro nas “violações” do Shabbath encontradas no Antigo Testamento: os sacerdotes no templo,¹⁹⁴ a circuncisão no Shabbath,¹⁹⁵ a captura de Jerico,¹⁹⁶ as batalhas dos macabeus.¹⁹⁷ O Shabbath ocioso dos judeus também foi condenado pelos profetas (p.ex., Is 1.13,14).¹⁹⁸ O próprio descanso sabático de Deus não deve ser considerado inatividade, e o Shabbath humano também não.¹⁹⁹ O propósito do Shabbath nunca foi o ócio, mas a adoração e conhecimento de Deus,²⁰⁰ e seu verdadeiro cumprimento aguarda o Shabbath do mundo vindouro. O descanso sabático escatológico, quer no reino milenar²⁰¹ ou na eternidade,²⁰² não é considerado tanto em termos de descanso em contraste

com trabalho, mas de descanso em contraste com as dificuldades e lutas deste mundo; pode ser também o usufruto da salvação, livre dos fardos do pecado e da carne, ou ainda, a participação no descanso sabático do próprio Deus. O serviço a Deus, a contemplação, a adoração, distanciamento das coisas do mundo, os festivais e o cumprimento são as idéias sugeridas pelo conceito patrístico de descanso sabático. A mera ausência do trabalho, por outro lado, é sempre excluída inteiramente e condenada como ócio.²⁰³ Os patriarcas não viam qualquer valor na inatividade e, raramente, reconheciam no mandamento do Shabbath alguma prescrição específica para o descanso físico necessário.²⁰⁴

Em decorrência dessa reinterpretação do descanso sabático, pode-se ver que, enquanto no século 1^o a correlação entre Shabbath e domingo levou a uma observância do domingo como dia de descanso de acordo com o modelo judaico, esse não foi o caso no século 4^o.²⁰⁵ Talvez a observância cristã do Shabbath no sábado durante os séculos 3^s e 4^e também sirva de ilustração. O sábado era observado como um dia de culto e comemoração da criação, mas os autores que incentivam essa observância proíbem especificamente a inatividade.²⁰⁶

E com esse contexto em mente que devemos investigar em mais detalhes a primeira obra cristã preservada até os dias de hoje, segundo a qual o Shabbath foi transferido para o domingo. Trata-se do comentário do Salmo 91 (92 em nossas versões) por Eusébio de Cesaréia, que deve ser datado de 330 d.C. Vê-se que a obra deve muito a Filo e à tradição da filosofia cristã Alexandrina. Assim, Eusébio começa definindo o descanso sabático, tanto para Deus quanto para os homens, como o deixar de lado as coisas deste mundo físico para contemplar as realidades celestiais. Essa passagem é influenciada diretamente por Orígenes (In **Num. Hom.** 23.4).

E necessário descobrir o significado do Shabbath. As Escrituras o chamam de descanso de Deus e o colocam depois da criação do mundo perceptível. Porém, o

que vem a ser o descanso de Deus senão sua dedicação às realidades inteligíveis e supramundanas? De fato, quando Deus olha para o mundo perceptível e se entrega às suas atividades de providência nesse mundo, diz-se que ele trabalha. É nesse sentido que devemos compreender a palavra de nosso Salvador: “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também” [Jo 5.17].²⁰⁷ Porém, quando se volta para as realidades incorpóreas e supramundanas de sua esfera celestial, então podemos dizer que está descansando e observando o Shabbath. Semelhantemente, quando os homens de Deus deixam de lado as obras que fatigam a alma (ou seja, todas as obras do corpo e aquelas tão estimadas pela carne terrena) e se entregam inteiramente a Deus e ao estudo e contemplação das realidades divinas e inteligíveis, então observam o Shabbath que é precioso a Deus e descansam para o Senhor Deus. É sobre tais dias de Shabbath que as Escrituras ensinam: “Portanto, resta um repouso para o povo de Deus” [Hb 4.9], e também, “Esforcemo-nos, pois, por entrar naquele descanso”

[4-11]· Pois o Shabbath perfeito, bem como o descanso perfeito e abençoado no Shabbath se encontram no reino de Deus, acima das obras dos seis dias e fora de todas as realidades perceptíveis, no meio das realidades incorpóreas e supramundanas, onde a aflição, a tristeza e os gemidos desvaneceram [Is 35.10]. Nesse lugar, libertos da vida mortal e corruptível, desfrutando o descanso abençoado que agrada a Deus e livres das atividades corporais e da escravidão da carne, celebraremos o Shabbath e descansaremos verdadeiramente com Deus e ao seu lado. Por isso, o apóstolo diz: “Esforcemo-nos, pois, por entrar naquele descanso”. Pois os homens de Deus [os patriarcas], portando aqui na terra da imagem (εἰκών) desse Shabbath, desse descanso perfeito e abençoado, abstinham-se das coisas que os afastavam de Deus e, entregando-se inteiramente à contemplação das realidades divinas, aplicando-se dia e noite à meditação das Sagradas Escrituras, celebravam os dias sagrados de Shabbath e repousavam no descanso que agrada a Deus.²⁰⁸ E, de modo tão apropriado, ao oferecer sombras e sinais das coisas sobre as quais falamos, a lei de Moisés determinou um dia específico para o povo, a fim de que, nesse dia, pelo menos coloquem de lado seu

trabalho regular e tenham tempo livre para meditar sobre a lei de Deus.

Assim, Eusébio considera que os patriarcas - que não possuíam um Shabbath semanal - passaram a vida inteira contemplando as coisas divinas e, desse modo, anteviram na terra o Shabbath da eternidade. E exatamente esse o conceito de Orígenes acerca da vida cristã perfeita, enquanto a explicação de Eusébio para o Shabbath semanal mosaico é precisamente a justificação apresentada por Orígenes para a observância semanal do Dia do Senhor pelos cristãos comuns. O paralelo é tão evidente que Eusébio consegue introduzir, praticamente sem explicação alguma, o Dia do Senhor cristão como equivalente do Shabbath mosaico. Depois de explicar que as atividades do Shabbath eram aquelas descritas no Salmo 92.1-3, prossegue dizendo:

Assim, vê o que o presente texto exige que se cumpra no dia da ressurreição... Também no Shabbath, os sacerdotes do templo se dedicavam a muitas outras atividades, de acordo com a lei, que não prescreve o ócio. O Shabbath não foi determinado para os sacerdotes, mas apenas para aqueles que, ao contrário dos sacerdotes, não dedicavam todo o seu tempo de cada dia ao serviço de Deus e às obras que o agradam. Para estes, foi prescrito que se fizessem intervalos. Porém, aqueles que se entregam a comer e beber regaladamente e em desordem no Shabbath, Deus os repreende por meio do profeta, dizendo: “Praticam falsos dias de Shabbath” [Am 6.3, LXX] e também, “Não posso suportar suas Festas de Lua Nova, seus sábados e festivais” [c.f., Is 1.13].

Por isso, rejeitando esses dias de Shabbath, a Palavra por meio da nova aliança foi alterada e transferiu a festa do Shabbath para a manifestação da luz. Ele nos deu uma imagem (εἰκόυ) do verdadeiro descanso, o dia da salvação, o Dia do Senhor e o primeiro dia da luz, na qual o Salvador do mundo, depois de todos os seus feitos entre os homens e vitorioso sobre a morte, abriu as portas do céu, passando para além da criação dos seis dias, e recebeu o Shabbath divino e o

descanso abençoado, quando o Pai lhe disse: “Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés” [SI 110.1]. Naquele dia de luz, o primeiro dia e o dia do verdadeiro sol, também nos reunimos depois do intervalo de seis dias e, nessa ocasião, celebramos os dias santos e espirituais de Shabbath - nós que, por meio dele, fomos remidos das nações de todo o mundo - e cumprimos de acordo com a lei espiritual aquilo que a lei ordenou que os sacerdotes fizessem no Shabbath. Pois oferecemos sacrifícios e oblações, chamados de sacrifícios de louvor e júbilo [SI 27.6], Fazemos se elevar o incenso de aroma doce, sobre o qual está escrito: “Suba à tua presença a minha oração, como incenso” [SI 141.2]. Oferecemos também o pão da proposição, renovando o memorial da salvação e o sangue da aspersão, o sangue do Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo e purifica nossa alma. Acendemos, ainda, as lâmpadas do conhecimento da face de Deus e nos consagramos fervorosamente a colocar em prática no dia em questão as coisas descritas nesse salmo... Quanto a todo o resto que devia se realizar no Shabbath, transferimos tudo para o Dia do Senhor, por ser este mais nobre (κυρίωτέρας), tomar a frente (ἡγουμένης), ^m ter primazia e ser mais digno de honra do que o Shabbath judaico. Pois foi nesse dia, na criação do mundo, que Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz [Gn 1.3]. E também foi nesse dia que o sol da justiça ressuscitou por amor à nossa alma... (In SI. 91 Com.)

É impressionante o cuidado com que Eusébio evita a idéia de inatividade no Shabbath. O Shabbath era dedicado ao serviço de Deus e às obras agradáveis a Deus. A atividade dos cristãos no Dia do Senhor é comparável à atividade dos **sacerdotes** no Shabbath mosaico; é o serviço de Deus em adoração. Essa atividade sacerdotal de adoração foi transferida do Shabbath para o domingo.

Os argumentos de Eusébio são, em grande parte, tradicionais; os seguintes elementos essenciais já apareceram em autores anteriores, especialmente os alexandrinos: (1) O verdadeiro descanso sabático é a

contemplação das coisas divinas. (2) Os homens participarão do descanso de Deus no mundo vindouro. (3) A consagração da vida como um todo à contemplação das coisas divinas é uma imagem (**εἰκὼν**) do descanso escatológico. **(4)** O Shabbath mosaico era uma sombra (**σκιὰ**) do descanso escatológico. (5) O domingo cristão é uma imagem (**εἰκὼν**) do descanso escatológico.

Eusébio demonstra originalidade ao fazer uma síntese desses elementos com o objetivo de apresentar o domingo como o Shabbath cristão. Existe uma falácia despercebida nessa síntese, o que explica o fato de os alexandrinos não terem chegado a essa mesma conclusão. Eusébio afirma que o Shabbath mosaico

não dizia respeito aos sacerdotes, cuja vida toda era consagrada a Deus, mas ao povo, que consagrava apenas o Shabbath a Deus. Os cristãos, porém, são equiparados aos patriarcas, que não tinham Shabbath, mas dedicavam toda sua vida à contemplação de Deus. Assim, com base nessas analogias, o Shabbath cristão não é o Dia do Senhor, mas todos os dias. Essa era a linha da argumentação tradicional.

No entanto, vimos também o caminho ser preparado para a versão de Eusébio. Ao contrário da sacralização cristã primitiva do tempo como um todo, a ênfase estava sendo colocada sobre a santidade especial de um só dia, o domingo, resultando numa dessacralização do restante da semana. Clemente e Orígenes só puderam sustentar o princípio anterior por meio da concepção de duas categorias de cristãos; o cristão comum era, de fato, reduzido às condições do Antigo Testamento. Assim, Eusébio não foi responsável por uma inovação radical e provavelmente não tinha consciência de haver introduzido qualquer conceito inédito. Sua proposição foi consequência natural de uma tendência que vinha se desenvolvendo há muito tempo. A verdadeira questão teológica contornada por essa argumentação foi a relação entre a adoração e as atividades “seculares”.

Quando Eusébio escreveu seu texto, o descanso dominical

constantiniana- no já havia sido instituído há alguns anos, mas há poucos vestígios do mesmo em seu pensamento. Seu princípio não é um dia de folga do trabalho, mas um dia dedicado ao serviço de Deus. A comparação entre o Shabbath e o domingo como dias de adoração remonta a Inácio e não depende da possibilidade de dedicar o domingo **todo** ao culto. No entanto, é preciso admitir que, nos termos de Eusébio, a correlação mais plena entre o Shabbath e o domingo pressupõe um descanso dominical, não para o benefício próprio e requisito do quarto mandamento, mas como a liberação do cristão para dedicar esse dia inteiro ao serviço de Deus. Nesse sentido, o descanso dominical pode ser considerado apropriado para a teologia de Eusébio acerca do domingo cristão, sem constituir, porém, uma exigência da mesma.

Além disso, os cristãos possuíam fácil acesso a certos conceitos helenísticos de descanso. De acordo com Strabo, o descanso proporcionado por um festival religioso “afasta o espírito de suas preocupações e o volta para Deus”.²¹¹ Ao justificar o descanso mosaico no Shabbath, Filo lança mão do conceito aristotélico de contemplação, explicando que a instituição do Shabbath combinava a vida ativa e a contemplativa, de modo que “enquanto o corpo está trabalhando, a alma descansa e, enquanto o corpo descansa, a alma retoma seu trabalho” (*de Spec. Leg.* 11.64). Assim, pode-se argumentar que o descanso físico não era necessário por si mesmo, mas para que o espírito pudesse permanecer ativo - justamente a argumentação necessária para distinguir o descanso dominical da inatividade. È

possível que tais idéias tenham promovido na igreja pré-constantiniana um dese’ jo de descanso dominical que já se encontrava latente.

Também é possível perceber o desejo de um descanso dominical pré-cons- tantiniano em função de motivos puramente pragmáticos. Não devia ser fácil para muitos cristãos encontrar o tempo adequado para adorar num dia que, para seus vizinhos pagãos, era um dia de trabalho como

qualquer outro. Tertuliano teve de falar da necessidade de adiar, no domingo, “até mesmo nossos negócios, para não dar lugar ao diabo”,²¹² sugerindo que as pressões do trabalho diário representavam uma tentação para os cristãos, afastando-os dos cultos dominicais. Semelhantemente, o capítulo 13 do texto siríaco ***Didascalía*** (c. 250?), adverte os cristãos a não tomarem “seus negócios do mundo mais importantes do que a palavra de Deus; mas, no Dia do Senhor, deixar todas as coisas e correr ansiosamente para a igreja... Mas, se há alguém que usa seus assuntos do mundo para se afastar, que esta pessoa saiba como os negócios do fiel são chamados de obras da superfluidade, pois sua verdadeira obra é a religião... Cuidem para jamais se afastar da congregação da igreja”.²¹³ Apesar da condenação dos cristãos à ociosidade e desperdício do Shabbath judaico e dos feriados pagãos, é praticamente impossível que não desejassem desfrutar a mesma liberdade de cultuar que seus vizinhos judeus e pagãos. Observamos que, logo no começo do século 2^o, o domingo era considerado o festival cristão comparável aos festivais judaicos e pagãos. Assim, a legislação de Constantino, com respeito ao modelo de feriados romanos, pode ter sido uma resposta a esse desejo expressado pelos líderes da igreja. Porém, em termos pragmáticos, o descanso dominical era uma espada de dois gumes, como a ***Didascalía*** prenunciou com bastante perspicácia quando, além da advertência citada acima, também insistiu no perigo do ócio. “A cada dia e a cada hora, sempre que não estiveres na igreja, dedica-te ao teu trabalho.” Ao mesmo tempo em que o trabalho deve ser colocado de lado para dar lugar ao culto, não deve ser colocado de lado para o relaxamento físico.²¹⁴ Para a igreja patrística, o corolário da liberação do trabalho no domingo devia ser a devoção total ao culto dominical.

Assim, por motivos pragmáticos, o descanso do domingo apresentava vantagens e desvantagens e poderia promover tanto a inatividade quanto a adoração. Porém, considerando os motivos teológicos (até mesmo aqueles apresentados por Eusébio), por mais apropriado que

fosse, o descanso dominical não podia ser **obrigatório**. A tradição cristã universal de reinterpretar o descanso no Shabbath não podia ser abandonada de repente, assim como não se podia recorrer subitamente ao mandamento do Shabbath para impor justamente a inatividade pela qual os judeus haviam sido condenados com tanta persistência. Portanto, não é de surpreender que até mesmo a realidade do descanso dominical seja ignorada pela maioria dos autores cristãos do século 4^o. Alguns daqueles que tratam do Shabbath e do Dia do Senhor em mais detalhes não mencionam o descanso dominical nem endossam o conceito de Eusébio da transferência do Shabbath para o domingo. E o caso de Atanásio, dos capadócijs, de Epifânio, Ambrósio, Ambrosias-ter e uma parte considerável dos escritos de Agostinho.²¹⁵ Além do mais, até o século 6^o parece haver poucas tentativas da parte dos regulamentos **eclesiásticos** de proibir o trabalho dominical.²¹⁶ A importância atribuída ao descanso dominical era tão pouca que na vida monástica nem sequer era observado: Jerônimo fala do trabalho realizado aos domingos nos conventos palestinos (*Ep.* 108.20) e até 523, a regra de São Bento (48.23) determinava que um monge que se recusasse a estudar ou ler no domingo devia “receber alguma tarefa para realizar a fim de não ficar ocioso”.²¹⁷

Essa omissão geral apresenta algumas exceções. Um autor desconhecido, escrevendo, possivelmente por volta de 400 a.C., repetiu a idéia de Eusébio: “o Senhor transferiu o dia do Shabbath para o Dia do Senhor”.²¹⁸ Porém, assim como Eusébio, se refere ao Shabbath, pelo menos fundamentalmente, como um dia de adoração. João Crisóstomo parece cair em contradição ao tratar desse assunto. Por um lado, conclui que o mandamento do Shabbath no decálogo era “parcial e temporário”,²¹⁹ e declara categoricamente que os cristãos “não devem celebrar os meses, nem as luas novas, nem os dias do Senhor”; antes, sua observância deve ser contínua.²²⁰ Por outro lado, comenta num sermão sobre Gênesis 2.3 que, ao santificar o sétimo dia, “Deus nos ensina por meio de parábolas (α!

ν1γμ<ατωδ<ξ>ς) que um dia do ciclo semanal deve ser inteiramente separado e dedicado às coisas espirituais” (in Gen. Horn. 10.7) e ainda, ao pregar sobre 1 Coríntios 16.2, se refere ao domingo como o dia quando se abre mão do trabalho e se coloca de lado todos os assuntos do mundo.²²¹ Em seguida, Crisóstomo ilustra a tensão ainda não resolvida entre a doutrina cristã primitiva de guardar o Shabbath continuamente e a idéia mais recente de um Shabbath cristão semanal.

Num sermão da metade do século 4², Ephraem Syrus faz aquela que pode, muito bem, ser a primeira referência ao mandamento do Shabbath aplicado ao Dia do Senhor:

O primeiro dia da semana, o primogênito dos dias, é digno de reverência, pois contém diversos mistérios. Assim, faz-lhe deferência, pois obteve seu direito de primogenitura do Shabbath... Bem-aventurado aquele que guarda esse dia com observância sagrada... A lei prescreve que o descanso seja dado aos servos e animais, para que os servos, servas e empregados possam interromper seu trabalho.

No entanto, Ephraem prossegue advertindo sobre os perigos da ociosidade, os pecados aos quais os homens são tentados quando não estão trabalhando, “portanto, não observe o dia da salvação somente com teu corpo”.²²² Ephraem se mostra menos preocupado com os pecados do trabalho dominical do que com as transgressões geradas pelo descanso dominical. Apesar da legislação constam tiniana, fica claro que o verdadeiro sabatismo foi um fenômeno medieval, e não patrístico.²²³

Nota! finai!

1. Esse é o caso especialmente em W. Stott, *The Theobgy of the Christum Sunday in the*

Early Church (D. Phil, dissertação, Oxford, 1966) publicado na forma revisada como caps. 5- 3, em R. T. Beckwith e W. Stott, *This is the Day: The Biblical Doctrine of the Christian Sunday* (Londres: Marshall, Morgan e Scott, 1978). Mas também se aplica, em parte, a Rordorf, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church* (Londres: SCM, 1968).

2. Convém observar, por exemplo, que Justino Mártir, cujo conceito geral acerca da lei e da tipologia foi, provavelmente, influenciado por Hebreus (W. A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* [Londres: SPCK, 1965], págs. 11,12,5760⁻), não mostra qualquer vestígio de tal influência em sua discussão sobre o Shabbath.

3. Jerônimo, Comm, in *Isaia* 4:11:2 (PL 24:144s).

4. 1 Enoque 42; Ecclus. 24.31 ;12⁻ Bar. 3.37. Observar, especialmente, Ecclus. 24.7: “Com todos estes, busquei descanso.”
5. Com referência a essa identificação, ver J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* (Londres: Darton, Longman e Todd, 1964), págs. 112,138.
6. Ver o cap. 7, págs. 203227⁻, desta obra.
7. Justino, *Dial.* 87, apresenta uma exposição parecida de Isaías 11.2 em termos do Espírito dos profetas descansar, finalmente, em Cristo, mas sua discussão não mostra nuances mais gerais do descanso escato⁻ lógico de Deus.
8. Ver, especialmente, a citação de Epifânio em Rordorf, *Sunday*, pág. 113, η. 1.
9. Eex., *Atos de Tomé* 37 (Cristo será um “descanso para a vossa alma”), 39 (Cristo é chamado de “() des⁻ canso oculto... nos preservando e nos dando repouso em corpos de outra natureza”), 8 (siríaco: Cristo é chamado de “descanso” do seu Pai); cf., ainda, E. Vielhauer, “AvÓitOtUCTIÇ, zum gnostischen Hintergrund des Thomas⁻Evangeliums”, em *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen* (ZNW Beiheft 30,1964): 290.
10. Em oposição a Vielhauer, em Hennecke-Wilson 1:162.
11. Vielhauer em Hennecke ⁻Wilson, 1:135, atribuiu-o experimentalmente ao “Evangelho de Hebreus” egípcio, mas seus motivos para isso não são convincentes.
12. Strom. 5:14:96. A atribuição ao Evangelho de Hebreus se encontra em *Strom.* 2:9:45, onde Clemente cita uma forma mais sucinta do dito.
13. J. Fitzmeyer, “The Oxyrhynchus *Logia* of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas”, *Theological Studies* 20 (1959): 518, sugere que o tradutor copta pode ter lido àνὰ πάντα em vez de ἀναπαύσε- **‘tai**.
14. Cf. *Evangelho de Tomé* 92.
15. Eex., *Atos de Tomé* 136: “lá, reina o descanso e o repouso” (talvez uma repetição desse ditado); *Livro de Tomé O Atleta* 145.13,14 (citado abaixo).
16. J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* (Londres: SPCK, 1958), págs. 14,15; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (Londres: Collins, 1961), pág. 261; M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (Londres: James Clarke, 1934, pág. 284, n. 2 (para “ditados em cadeia” semelhantes, com os termos “maravilha” e “descanso”, da *Hermetica*); E. Vielhauer em Hennecke-Wilson, 1:162. Uma base do Novo Testamento para o elemento da admiração nesse ditado foi encontrado na “alegre surpresa” do homem em Mateus 13.44: H. G. E. White, *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus* (Cambridge: University Press, 1920), pág. 6; cf. H. B. Swete, “The New Oxyrhynchus Sayings”, *ExpT* 15 (1903-1904): 491.
17. Pode-se encontrar uma discussão completa em Vielhauer, “àvóstcttxjiç”.

18. Para mais sobre o descanso do Ogdoad, ver abaixo, seção III.
19. Cf. o *Evangelho de Tomé* 51:
Seus discípulos lhe disseram:
Em que dia se dará o descanso dos mortos?
Em que dia virá o novo mundo?
Ele lhes respondeu:
Esse (descanso) pelo qual esperais é vindo;
Mas não o reconheceis.
20. Rex., Nag Hammadi Codex I, citado em Hennecke-Wilson, 1:249.
21. Peel, *Evangelho da Verdade* 24.1720⁻,
22. *Epistle to Rheginos* 43.35-44-3.
23. Nag Hammadi Codex I, citado em Hennecke-Wilson, 1:249.
24. *Evangelho da Verdade* 26.34,35; 40.30; *Sophia Jesu Christi*, citado em Hennecke-Wilson, 1:247.
25. *Evangelho da Verdade* 43.1; *Atos de André* 11.
26. Ver Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, págs. 265,266; M. L. Peel, *The Epistle to Rheginos* (Londres: SCM, 1969), pág. 143. Para várias outras referências gnósticas ao “descanso”, ver Peel, págs. 54,55, e o índice de W. Forster, *Gnosis*, 2 vols. (Londres: Oxford University Press, 1972, 1974).
27. *Livro de Tomé o Atleta* 145.13,14. Cf *Atos de Tomé* 35; Exc. ex *Theod.* 65.2; *Apócrifo de João* 68.1-13; *Evangelho de Filipe* 63: “Enquanto estamos neste mundo, é apropriado granjearmos nossa ressurreição, para que, quando removermos esta carne, possamos ser encontrados no descanso.”
28. *Adv. Haer.* 5:28:3.
29. *Dial.* 80.5-, 121.3.
30. *Adv. Haer.* 4:16:1; 5:30:4; 5:33:2.
31. *In Dan.* 4:23:4-6.
32. Outros quiliastas desse período foram Cerinto (Eusébio, HE 3:28:2), Pápias (ibid., 3:39:12) e Tertuliano (*Adv. Marc.* 3:24:5ss), mas, tanto quanto se sabe, não consideravam o milênio um Shabbath.
33. Bam. 15. Ver abaixo a justificação para a interpretação não-quiliasta de *Bamabé*. Outras referências (não explicitamente quiliastas) ao descanso sabático escatológico se encontram em *Ascensão de Isaías* 4.15; 5 *Esdras* 2.24,34,35; *Apocalipse de Pedro* 16 (etiópico); *At os de Paulo e Tecla* 6.
34. Cf 6.7. Não parece haver qualquer exemplo do século 2- em que “descanso” se refere ao estado das almas dos mortos; cf Rordorf, *Sunday*, pág. 97, citando o *Evangelho de Tomé* 51 (mencionado na n. 19, acima), que, no entanto, se refere ao descanso presente (nesta vida) do qual o gnóstico desfruta. A *Epistula Apos- tolorum* 27 fala da descida de Cristo ao inferno para tirar os justos do Antigo Testamento “do descanso dos lugares abaixo” e levá-los para o céu.
35. Também se deve mencionar as *Odes de Salomão*, nas quais a participação presente no descanso escato- lógico é um tema bastante proeminente (observar, especialmente 3.5; 11.12), tanto que “as odes do seu descanso” (26.3) talvez fosse o título original da coletânea. A data das *Odes de Salomão* e sua relação com o Gnosticismo ainda são questões controversas.
36. Rordorf, *Sunday*, págs. 32,33; E. Lohse in TDNT 7.17,18. Porém, quanto às evidências para isso em Tertu- liano, ver], Nolland, “Do Romans Observe Jewish Customs?” (Tertulian Ad Nat. 1.13; *Apol.* 16), *Vigiliae Christianae* 33 (1979): 1-11.
37. J. Jeremias, *Unknown Sayings*, págs. 49-53.
38. Lohse em TDNT, 7.23.
39. Jeremias, *Unknown Sayings*, pág. 51.

40. C. E Evans em A. Richardson, org., *A Theobgical Word Book of the Bible* (Londres: SCM, 1950), pág. 205.
41. Em oposição a Jeremias, *Unknown Sayings*, pág. 52, “tendoem vista o que sabemos sobre a atitude de Jesus com relação ao Shabbath, deve ser a *natureza* do trabalho que o homem está realizando que leva Jesus a elogiá-lo. Jesus conta com a possibilidade de que esteja trabalhando por amor”.
42. Cf. Rordorf, *Sunday*, págs. 86,87. De acordo com a visão de Rordorf do que vem a ser a “liberdade com respeito ao Shabbath” da qual Jesus fala, essas palavras têm por finalidade qualificar a anulação do mandamento por Jesus, mas essa concepção de Rordorf é questionável, cf. cap. 4, acima. Além disso, a argumentação de Rordorf sobre Lucas 6.5d parece depender da suposição de que não estamos tratando de uma perícopes isolada, inserida em Lucas 6.5 por escriba, mas com um texto original, cujo propósito era seguir Lucas 6.1-4; trata-se de uma hipótese bastante improvável.
43. Cf. Jeremias, *Unknown Sayings*, pág. 41: “O Códice D é excepcionalmente isento de tendências cristãs judaicas. E, sem isso, dificilmente esses meios teriam dado origem a uma bem-aventurança favorecendo um transgressor do Shabbath.”
44. Cf. Rordorf, *Sunday*, pág. 32; e vários outros exemplos cristãos posteriores da polêmica contra os judeus cuja “inatividade” no Shabbath era motivo comum de repreensões.
45. Esse *Sitz im Lebn* foi sugerido por M. J. Lagrange, *L’Évangile selon Saint Luc* (Paris: Gabalda, 1948), págs. 176,177, n. 5; e Jeremias, *Unknown Sayings*, pág. 53, também reconhece um disposição paralela em Romanos 14.23. Rordorf, *Sunday*, págs. 87,88, seguido por C. S. Mosna, *Scoria della Domenica* (Roma: Gregorian University Press, 1969), pág. 187, n. 60, objetou que essa forma de tratamento tão severo para com os irmãos mais fracos é incomum. No entanto, sugerimos que, na verdade, os irmãos mais fracos não são o alvo do ataque e que a forma de tratamento não é mais rigorosa do que aquela em Romanos 14.23.
46. Ver abaixo.
47. Dial. 47.
48. “Nazarenos”: Epifânio, Pan. 29:7:5. “Ebionitas”, Epifânio, Pan. 30:2:2; 30:16:9; Eusébio, HE 3:27:5; Jerônimo, In Matt. 12.2; Teodoreto de Cir, *Haer. Fab.* 2.1 (PG 83.389); Nicéforo Calisto Eccí. Hist. 3.13 (PG 145:924). De maneira alguma fica claro com que exatidão os Patriarcas distinguiam entre “Nazarenos” e “Ebionitas”. Cf., também, Irineu, *Adv. Haer.* 1:26:2.
49. D. Hill, *The Gospel of Matthew* (Londres: Oliphants, 1972), pág. 209; Lohse em TDNT, 7.24.
50. Tertuliano, *De Spect.* 30. No *Evangelho de Nicodemos* (*Atos de Pilate* If, 4, 6) a acusação de curar num Shabbath é representada como a principal acusação que levou à crucificação de Jesus.
51. Irineu, *Adv. Haer.* 4:8:2; Tertuliano *Adv Marc.* 4.12, são as discussões completas mais antigas da questão dos conflitos de Jesus envolvendo o Shabbath. Ambas procuram argumentar, em oposição a Marcion, que as curas realizadas por Jesus no Shabbath cumpriram, e não violaram, as leis do Shabbath. Essa mesma tendência apologética em favor de Jesus pode ser vista refletida (bem mais tarde) em *Atos de Filipe* 15, onde a acusação dos judeus de que Jesus estava destruindo a lei fala de “luas novas” mas, surpreendentemente, não faz menção dos dias de Shabbath.
52. *Qoh.R.* 1.8. Tradução para o inglês da edição Soncino. Sou grato aos meus colegas Dr. E. S. Alexander e Dr. J. E. Kace pelas suas sugestões sobre esse texto.
53. Depois do século 8^o.
54. R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (Londres: Williams e Norgate, 1093), págs. 211-215.

55. A emenda de “Hanina” por Herford no texto.
56. A população de Cafarnaum era constituída inteiramente de judeus (F.-M. Abel, “Capharnaum”, *Dictio- naire de la Bible supplément* vol. 1, cols. 1050-1053); de modo que a presença de cristãos gentios está fora de questão. Há evidências arqueológicas de uma comunidade de cristãos judeus em Cafarnaum (informação fornecida por J. E Kane).
57. Herford compara com a figura romana de um asno crucificado, mas a relevância dessa zombaria do Cristianismo romano para uma tradição que corporifica a polêmica judaica contra o Cristianismo galileu parece duvidosa.
58. Jeronimo, In Matt. 12.13.
59. Comparar com a defesa de Jesus por Irineu, *Adv Haer.* 4:8:2, e Tertuliano, *Adv Marc.* 4.12, o qual argumenta que o mandamento do Shabbath proibia o trabalho dos homens, mas não o serviço de Deus.
60. Hegésipo *ap.* Eusébio, HE **4:22:5**, apresenta uma lista dos **Μασβώθεοί** no meio das seitas cristãs judaicas da Palestina (e também **4:22:7**, entre as seitas judaicas não-cristãs). A versão latina de Rufino para o texto de Eusébio apresenta “Masboteu” como o autor da heresia, mas essa declaração não se encontra no texto grego e é um exemplo claro da tendência patrística de atribuir as origens de heresias a fundadores fictícios (como no caso dos “ebionitas”, originários de “Ebion”). Os masboteus também são mencionados em Const. *Apágs.* **6:6:4** e em Pseudo-Jerônimo (ver nota seguinte). Não há como formar qualquer conceito claro de seu caráter partindo dessas referências, mas é possível que Pseudo-Jerônimo possa ser considerado confiável, pois, em primeiro lugar, sua declaração sobre eles não é uma descrição patrística comum do Cristianismo judaico, mas um relato distorcido, porém distintivo; em segundo lugar, apresenta uma explicação plausível para o seu nome (o qual o próprio Pseudo-Jerônimo não se deu conta que era uma explicação desse nome).
61. Pseudo-Jerônimo, *Indiculus de haeresibus Judaeorum* (PL 81:636C). A. F. J. Klijn e G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Suplementos de *Novum Testamentum* 36 (Leiden: Brill, 1973), pág. 15, datam esse texto do final do século 4^o ou começo do século 5^o.
62. Origenes, *De Princ.* 4:3:2.
63. Filástrio, *Diu her. liber* 36.2. Não se trata, porém, de um testemunho muito confiável. Klijn e Reinink, *Patristic Evidence*, págs. 3-19,68, concluem que, na realidade, não se sabe praticamente coisa alguma sobre Cerinto. A observância do Shabbath é uma característica judaizante tão comum que sua atribuição a Cerinto é quase inevitável.
64. Hipólito, *Re/.* 9:16:2,3; Epifânio, *Pan.* 19:5:1; 30:17:5.
65. Lohse em TDNT 7:7; cf. Gregário Naziansus, *Oratío* 18:5.
66. A discussão mais recente se encontra em C. K. Barrett, “Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius”, em R. Hamerton-Kelly e R. Scroggs, org. *Jews, Greeks and Christians: Essays in Honor of W. D. Davies* (Leiden: Brill, 1976), págs. 220-244. Barrett faz um levantamento da discussão e oferece sua própria contribuição, identificando os oponentes na Filadélfia, em Magnésia e Esmirna como judaizantes sincréticos. No relato a seguir, me baseio, em grande parte, em Barrett. O problema do texto de Magn. 9:1 foi discutido anteriormente no cap. 8.
67. Cf. R. A. Kraft, “Some Notes on Sabbath Observance in Early Christianity”, AUSS 3 (1965): 28-33; K. A. Strand, “Some Notes on the Sabbath Fast in Early Christianity”, AUSS 3 (1965): 167-174; Rordorf, Sunday, págs. 142-153; Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l’Église ancienne* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1972), XXII-XIV; Mosna, *Storia della Domenica*, págs. 201-206. Sobre o século 3^o, cf. N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews* (Cambridge:

- University Press, 1976), pág. 86.
68. Ver especialmente M. Simon, *Verus Israel* (Paris: F. DeBoccard, 1964), cap. IX, “Les judaïsants dans l’Église”.
 69. De acordo com Simon, *Verus Israel*, pág. 383.
 70. Com referência ao Conselho de Laodicéia, ver Simon, *Verus Israel*, págs. 374,375,382,383,422,423. Observar, mais uma vez, a localização na Ásia menor e também a combinação de práticas judaicas e de magia.
 71. Pex., Concílio de Laodicéia, cânone 16; Const. Apágs. 2:36:2; 2:59:3; 7:23:3; 7:36:1; Rs-Inácio, Magn. 9:112⁻.
 72. Rordorf, *Sunday*, págs. 150-152⁻. Rordorf argumenta que essa observância do Shabbath nos séculos 3^o e 4^o se originou de uma interpretação espiritual do mandamento do Shabbath, desenvolvida no século 2^o (ver abaixo). Porém, uma vez que tal interpretação se desenvolveu em oposição à observância do *dia* de Shabbath, é difícil imaginar como poderia ter levado a tal prática, mesmo numa forma não-judaica. (Essa é a crítica apresentada por K. A. Strand, “From Sabbath to Sunday in the Early Christian Church: A Review of Some Recent Literature. Part I: Willy Rordorf’s Reconstruction”, AUSS 16 [1978]: 388). A interpretação espiritual do mandamento do Shabbath pode ter *influenciado* essa observância, mas somente em *resposta* ao perigo representado por tendências judaizantes mais radicais.
 73. Simon, *Verus Israel*, págs. 375,376,383.
 74. As discussões recentes mais completas são A. Hermans, “Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste?” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 35 (1959): 849ss; W. H. Shea, “The Sabbath in the Epistle of Barnabas”, AUSS 4 (1966): 149ss. (Shea, e também Rordorf, escreveram sem ter conhecimento da contribuição importante de Hermans); também cf. C. K. Barrett, “The Eschatology of the Epistle to the Hebrews” em W. D. Davies e D. Daube, org., *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge: University Press, 1956), págs. 369,370; e alguns comentários proveitosos em P. Prigent e R. A. Kraft, *Épître de Barnabé*, Sources Chrétiennes 172 (Paris: du Cerf, 1971), págs. 182-188⁻.
 75. É provável que o conceito seja relacionado à interpretação da semana da criação em Filo, que considera o descanso de Deus como sua cessação do trabalho de criar coisas mortais e o início da criação de “outras coisas mais divinas”, Leg. Alleg. 1, 5. Cf. Hermans, “Le Pseudo-Barnabé”, págs. 863,864, que propõe um paralelismo notável de vocabulário entre Filo e Barnabé nesse ponto.
 76. Em outra passagem (10:11), Barnabé chama o mundo por vir de **xb ἅγιον αἰών**.
 77. O que fica claro pela terminologia de 15.8, conforme Hermans demonstrou de modo bastante convincente. **καχαπαύσας χά πάνχα = συνεχέσει κα σύμπανχα (15.4)**, e **ποιήσω ἄλλου κόσμου ἀρχήν = καινών δε γεγονότων πάνχων (15.7)**. Se Barnabé é um quiliasta, então o é de modo inexplicavelmente incoerente e, portanto, apesar do que afirma Rordorf, *Sunday*, págs. 93,94, na verdade, é mais fácil crer que “duas idéias escatológicas foram emparelhadas forçosamente: para uma, a nova era é o sétimo dia e, para a outra, é o oitavo dia”. Numa abordagem alternativa, pode-se presumir que o versículo 9 e a menção do oitavo dia no versículo 8 são acréscimos posteriores, mas, nesse caso, o final do capítulo seria ainda menos satisfatório do que o atual.
 78. Hermans, “Le Pseudo-Barnabé”, pág. 850: “Barnabé procura provar que o Shabbath é exclusivamente cristão. O Decálogo não prescreve a santificação do sétimo dia, mas do oitavo dia, ou seja, do domingo cristão.” A argumentação de Hermans depende de se qualificar as implicações de 15.6,7 introduzindo um elemento de “antegozo do futuro” (872875⁻): mas, ainda

que fosse o caso, Bamabé não poderia considerar o *domingo* como o antegozo cristão do *Shabbath* escatológico, pois interpretou o mandamento do Shabbath em termos de santidade moral, e não de adoração ou descanso físico. Considerando esse sentido de “santificação”, seria absurdo “santificar” um dia da semana.

79. Cf. Shea, “The Sabbath”, pág. 170, n. 64.

80. *Gospel of Thomas* 6: “Se jejuares, gerarás para si um pecado”, cf. 14, 104.

81. Fitzmeyer, “The Oxyrhynchus Logia”, pág. 534, não vê “motivo algum para que essas palavras não sejam autênticas”; porém, quer consideremos o jejum e a observância do Shabbath em termos literais ou metafóricos, as idéias não possuem qualquer paralelo nos ensinamentos de Jesus nos Evangelhos canônicos.

82. De acordo com Lohse, TDNT, 7:32.

83. Cf., especialmente, o dito 12; R. M. Grant e D. N. Freedmen, *The Secret Saying of Jesus* (Londres: Collins, 1960), págs. 71-74; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas* (Londres: Mowbrays, 1960), págs. 131,132.

84. Não é usado na Septuaginta para a observância de um Shabbath semanal comum, mas ocorre com referência ao Dia da Expição em Levítico 23.22 e aos anos sabáticos em 2 Crônicas 36.21 (também Lv 25.2, Aquila). A expressão hebraica subjacente nessas passagens não é atestada no Antigo Testamento com relação ao Shabbath semanal, ocorrendo, além desse caso, somente em Levítico 26.35, mas a forma apresenta paralelos sintáticos comuns. Não se pode impor a tradução “*verdadeiramente guardai o Shabbath*”, e é possível que a falta de atestação para o Shabbath semanal seja acidental. Assim, apesar de reconhecermos que se trata de uma expressão incomum, não podemos concluir como C. Taylor, *The Oxyrhynchus Logia and the Apocryphal Gospels* (Oxford: Clarendon, 1899), págs. 13,14 (seguido por Fitzmeyer, “The Oxyrhynchus Logia”, pág. 533), que não pode se referir ao Shabbath semanal. Tendo em vista os exemplos da Septuaginta que acabamos de citar, a tradução “*sabatizai a semana*” (sugerida por H. G. E. White, *The Sayings of Jesus*, pág. 29, seguido por M. R. James, *The Apocryphal New Testament* [Oxford: Clarendon, 1924], pág. 27) é forçada, apesar dos paralelos que favorecem tal idéia em textos cristãos posteriores (p.ex., Justino, *Dial.* 12).

85. É possível que essas palavras já fossem consideradas metaforicamente na fonte imediata do *Evangelho de Tomé*. A espiritualização do Shabbath e do jejum (*Bam.* 3) podem ser encontradas desde Pseudo-Bamabé. É possível que, assim como o *Evangelho de Tomé*, esse dito seja derivado do Evangelho Egípcio dos Hebreus; isso explicaria possíveis reflexos do mesmo em Clemente de Alexandria, *Str.*3:15:99; *Ecl. Proph.* 14:1. Tudo indica que um reflexo dessas palavras também pode ser encontrado em Pseudo-Macário, que emprega a expressão σαββατίζειν σόιββαχον ἀληθινόν (observar como isso confere o sentido metafórico da segunda parte do dito com o acréscimo de ἀληθινόν); ver A. Baker, “Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas”, *Vigiliae Christianae* 18 (1964): 220,221.

A expressão “jejuar para o mundo” também pode ser encontrada no siríaco *Liber Gradum* e A. Baker, “Fasting to the World”, *JBL* 84 (1965): 291-294, afirma que foi traduzida do siríaco.

86. Gartner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, págs. 239,240; cf. Jeremias, *Unknown Sayings*, págs. 13,14, e em Hennecke-Wilson, 1:106.

87. Grant e Freedmen, *The Secret Sayings of Jesus*, pág. 85.

88. *Dial.* 12:3.

89. Epifânio, *Pan.* 33:3:5:11-13.

90. Conforme discutido por G. Quispel em *Ptolémée, Lettre à Flora*, org. G. Quispel, *Sources Chrésiennes* (Paris: Editions du Cerf, 1966), pág. 24■

91. Rordorf, *Sunday*, pág. 102.

92. *Dial.* 12:3, citando Isaías 58.13.
93. *Epideixis* 96; cf. *Adv. Haer.* 4:16:1.
94. *Adv. Jud.* 4:2. A idéia de que “trabalho servil” era o tipo de trabalho proibido no Shabbath pode ser encontrada em Irineu, *Adv. Haer.* 4:8:2, e representada na versão presente do mandamento proposta por Tertuliano em *Adv. Jud.* 4:1. Tornou-se universal entre os autores cristãos, mas, na verdade, é derivada da legislação do Antigo Testamento acerca dos festivais, e não dos dias de Shabbath.
95. Para vários exemplos posteriores dessa interpretação, ver Rordorf, *Sunday*, pág. 104, n. 3.
96. Para uma indicação da idéia de descanso em Clemente de Alexandria, ver abaixo.
97. Justino, *Dial.* 19,23,26-27; Irineu, *Adv. Haer.* 4:16:2; Tertuliano, *Adv. Jud.* 2, 4.
98. Justino, *Dial.* 27, 29; Irineu, *Adv. Haer.* 4:8:2,3.
99. Tertuliano, *Adv. Jud.* 4; *Adv. Mane.* 4:12:3.
100. *Dial.* 23,29. A tradição rabínica também retrata essa questão como um ponto de controvérsia com os cristãos. De acordo com *Exod.R.* 30:5; em sua viagem a Roma em 95 d.C., o rabino Gamaliel II discutiu com um min a questão de Deus guardar o Shabbath. Conforme Simon, *Vents Israel*, pág. 226 argumenta, o min, nesse caso, é provavelmente um cristão gentio.
101. *Dial.* 10:3; 18:2; 23:1-3; 26:1; 47:2.
102. *Apol.* 14, siríaco. Com referência à acusação de que os judeus estavam adorando anjos em vez de adorar a Deus, cf. *Kerygma Petrou*, em Hennecke-Wilson, 2:100.
103. Tertuliano, *Adv. Marc.* 4:12:7. O jejum de sábado passou a ser praticado, posteriormente, em partes da igreja ocidental. Para uma discussão sobre suas origens, ver S. Bacchiocchi, *An Examination of the Biblical and Patristic Texts of the First Four Centuries to Ascertain the Time and the Causes of the Origin of Sunday as the Lord's Day* (Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1975), págs. 61-82; com menos detalhes em *From Sabbath to Sunday* (Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1977), 186-198. Cf. K. A. Strand, “Some Notes on the Sabbath Fast in Early Christianity”, *AUSS* 3 (1965): 167-174.
104. *De Pud.* 5.
105. R. M. Grant, “The Decalogue in Early Christianity”, *HTR* 40 (1947): 2; C. W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office* (Londres: Oxford University Press, 1944), pág. 29; porém cf. Rordorf, *Sunday*, pág. 106, n. 1.
106. Plínio, *Ep.* 10:96,97; *Did.* 2; *Bam.* 19; Aristides, *Apol.* 15:3-5; Teófilo, *Ad. Autol.* 2:34,35; 3:9; cf. Justino, *Dial.* 12:3. Já no Novo Testamento: Romanos 13.9; 1 Timóteo 1.9,10.
107. Irineu, *Adv. Haer.* 4:13:4.
108. Irineu, *Adv. Haer.* 4:16:3.
109. Epifânio, *Pan.* 33:3:5:1-12.
110. Essa parece ser a visão de Irineu sugerida por Stott, *This is the Day*, págs. 127-129.
111. *Epideixis* 95,96.
112. Apenas em raras ocasiões a interpretação metafórica do mandamento do Shabbath era relacionada ao conceito de descanso escatológico. Justino, que empregou os dois conceitos, jamais os correlacionou. Além da versão idiossincrática de Pseudo-Bamabé, há apenas uma passagem em que Irineu relaciona os dois de modo um tanto artificial (*Adv. Haer.* 4:16:1), como também o faz Orígenes (ver abaixo). Em momento algum do século 2^a o mandamento do Shabbath ou o descanso sabático futuro são associados à idéia de que o Shabbath escatológico já se manifestou em Cristo, um conceito que, durante esse período, desapareceu da teologia cristã. A tentativa de Rordorf (*Sunday*, pág. 116) de mostrar a relação interna entre esses três temas é atraente, mas constitui uma interpretação excessivamente sintética da literatura cristã primitiva.

113. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*. A tese de Bacchiocchi é aceita por G. H. Williams, "The Sabbath and the Lord's Day", *Andover Newton Quarterly* 19 (1978): 121-128. Williams a combina com a argumentação de Riesenfeld de que a observância do domingo teve origem num prolongamento do culto do Shabbath até a noite de sábado.
114. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, cap. 5.
115. Cf. *ibid.*, págs. 13,14: "Assim, esse estudo é uma tentativa de reconstituir um mosaico de fatores na busca por um retrato mais preciso do tempo e das causas que contribuíram para a adoção do domingo como o dia de adoração e descanso." O fato de Bacchiocchi não fazer distinção entre o dia cristão inicial de culto e o dia (posterior) de descanso distorce toda a argumentação da sua obra. Assim, é justificada a crítica de K. A. Strand, "From Sabbath to Sunday in the Early Christian Church: A Review of Some Recent Literature. Parte II: Samuele Bacchiocchi's Reconstruction", *AUSS* 17 (1979): 100,102.
116. HE 3:27.
117. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, cap. 7.
118. *Ibid.*, cap. 6.
119. *Ibid.*, pág. 183.
120. Ver acima.
121. Cap. 8.
122. Ver abaixo, η. 146.
123. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 207-212.
124. Ver a refutação detalhada de K. A. Strand, "From Sabbath to Sunday. Part II", págs. 96-98.
125. Strand, "From Sabbath to Sunday. Part II", págs. 91-95, critica o uso que ele faz das evidências.
126. Conforme o próprio Bacchiocchi afirma em *From Sabbath to Sunday*, págs. 199: "Afirmando estar de posse da verdadeira tradição apostólica transmitida a ele pelos apóstolos Filipe e João, Polícrates se recusou ser intimidado pelas críticas de Vítor de Roma e se sujeitar".
127. *Ibid.*, pág. 192; cf. Strand, "From Sabbath to Sunday. Part II", págs. 99,100, n. 30.
128. *From Sabbath to Sunday*, cap. 8.
129. Cf. Strand, "From Sabbath to Sunday. Part II", págs. 89,90. Strand também duvida que o domingo fosse um dia especialmente venerado no paganismo do início do século 2^s, com exceção do mitraísmo, que provavelmente exerceu uma influência muito pequena sobre o Cristianismo.
130. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 256-261.
131. Grande parte das evidências se encontra em Plínio, *Ep.* 10:96, e Justino: para uma discussão, ver Rordorf, *Sunday*, cap. 5; cf. Stott, *This is the Day*, cap. 9. Porém, como a maioria dos estudiosos com interesses litúrgicos, Rordorf provavelmente superestima a uniformidade da prática cristã nesse período.
132. *IApol.* 67:7; cf. Rordorf, *Sunday*, cap. 6, seção 3; J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy* (Londres: Darton, Longman e Todd, 1960), págs. 253-255; H. Dumaine, "Dimanche", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 4, cols. 870-879.
133. *Bam.* 15:9; Justino, *Dial.* 24:1; 41:4; 138:1; Tertuliano, *De idol.* 14.
134. Justino, *Dial.* 41:4; 138:1; Orígenes, *Sei in Ps.* 118; Astério, *Horn.* 20; Cipriano, *Ep.* 64:4; referências posteriores em Rordorf, *Sunday*, pág. 278, η. 1. É possível que, como argumenta Rordorf (*Sunday*, pág. 279), a ênfase sobre "oito" em 1 Pedro 3.20 e 2 Pedro 2.5 se deve à associação do batismo com o domingo, o oitavo dia.
135. Rordorf, *Sunday*, cap. 6, seção 2. Com isso, confere uma conclusão apropriada para sua argumentação: a designação "Dia do Senhor" se refere ao sacramento da eucaristia; a designação "oitavo dia" se refere ao sacramento do batismo. Não há muito que dizer sobre a

- sugestão de Stott (*This is the Day*, págs. 64,65) de que o “oitavo dia” é derivado de referências do Antigo Testamento ao “oitavo dia” da festa dos taberⁿ náculos.
136. De acordo com Rordorf, *Sunday*, pág. 277, o domingo já era chamado de “oitavo dia” antes de Bamabé, mas não fica claro em que Rordorf baseia sua afirmação. Nem em *Sunday* e nem em *Sabbat et dimanche* ele cita qualquer ocorrência anterior.
 137. 2 Enoque 33:1,2; e cf. cap. 7, págs. 197220⁻.
 138. Ver Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, pág. 257.
 139. Ver também n. 78, acima.
 140. A influência dessas idéias pode ser encontrada já em Filo, *de Decai* 102104⁻, *de Cher.* 2124⁻. As origens helenísticas do descanso gnóstico no Ogdoad são desconsideradas por Stott, *This is the Day*, pág. 74.
 141. Irineu, *Adv. Haer.* 1:5:3.
 142. Cf, também, Pseudo-Hipólito, In Ps. 4 (PG 10:713): ‘O número cinqüenta contém sete setes, ou um Shabbath de Shabbaths e ainda, além desses Shabbaths completos, apresenta um novo começo no Ogdo- ad de um descanso verdadeiramente novo.’ (Trata⁻se, provavelmente, de um texto do século 3² e, talvez, da autoria de Orígenes: cf. Dumaine, “Dimanche”, *Dictionnaire*, col. 882). O “descanso” nesse texto certamente não é, como supõe Stott, *This is the Day*, pág. 70, um descanso dominical, mas um descanso gnóstico e/ou escatológico.
 143. É natural considerar Κυριακή em ambos os casos como Κυριακή (ἡμέρα), uma vez que esse é o único outro significado atestado de Κυριακή (ver exemplos no cap. 8). Porém, Clemente, *Str.* 7:10, chama o Ogdoad de Κυριακή μονή e assim dá um fundamento para a proposta de Schmidt de completar com μονή o texto de *Ep.* Apágs. 18 (ver Rordorf, *Sabbat et dimanche*, pág. 143, n. 8).
 144. Mesmo quando o domingo era um feriado público, os cristãos não passavam, necessariamente, o dia todo em cultos públicos. Cf. Crisóstomo, *De bapt. Christi horn.* 1 (Rordorf, *Sabbat*, n. 124 e pág. 199, n. 2).
 145. Cf. Plínio, *Ep.* 10:96. Os cristãos da Bitúnia se reuniam antes do amanhecer e, novamente, para a refeição no final do dia, até que o encontro da noite foi proibido por Plínio em seu édito vedando a reunião de agremiações. Cf. Rordorf, *Sunday*, págs. 251,252. Stott, *This is the Day*, págs. 89,91, argumenta que as circunstâncias eram anormais. É curioso que, desse modo, ele identifica a perseguição como um motivo para as variações na prática, mas não reconhece as circunstâncias econômicas dos cristãos que, no caso dos escravos, representavam um empecilho mais poderoso do que a perseguição para que se reunissem durante o expediente de trabalho. A argumentação de Stott (cap. 9) de que, na prática, as atividades cristãs provavelmente tomavam grande parte do dia é parcialmente persuasiva, mas faltam⁻lhe evidências mais concretas e, sem dúvida, essa idéia não determina o envolvimento de qualquer obrigação sabática.
 146. Inácio, *Magn.* 9:1; *Bam.* 15:9; Bardesanes, *Liber legum regionum* 46 (Rordorf, *Sabbat et dimanche*, n^B 97).
 147. Pedro de Alexandria, *Can.* 15; Tertuliano, *De orat.* 23; vários exemplos posteriores em Rordorf, *Sunday*, pág. 267, n. 6; Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*, cols. 959,960.
 148. Hipólito, In *Dan.* 4:20; Tertuliano, *De orat.* 23; vários exemplos em Rordorf, *Sunday*, pág. 268, n. 4; Du- maine, “Dimanche” *Dictionnaire*, cols. 957959⁻.
 149. Levítico 2.40; 2 Crônicas 29.30,36; Neemias 8.12; Salmos 118.24.
 150. Para o uso de “dia santo” com referência a dias de festa e de Shabbath, ver Neemias 8.9-11; 10.31; Isaías 58.13.
 151. Stott, *This is the Day*, págs. 62-64.

152. Para os festivais pagãos como dias de folga, ver Macróbio, *Saturnalia* 1:16:9; Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*, cols. 916,917; Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, pág. 243.
153. Stott, *This is the Day*, pág. 66.
154. Cf. Rordorf, *Sunday*, págs. 283,284. Para o oitavo dia escatológico, ver também Sib. Or. 7:140; *Didascalia* 26; Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*, cols. 879-884; Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, cap. 16.
155. Str. 6:14; também cf. 4:25; 5:6,14; 7:10.
156. Um fragmento de Aristóbulo preservado em Eusébio, *Praep. Evang.* 13:12. Cf. R. T. Beckwith, em Beckwith e Stott, *This is the Day*, págs. 8,9.
157. Fica claro que grande parte da numerologia de Clemente procede de Filo, *de Opif.* 89-128; *Leg. Alleg.* 1.8-15; *de Decai.* 102-105; Vita Mos. 11.209,210; *de Spec. Leg.* 11.59.
158. Filo, *De Opif.* 100.
159. Filo, *Post.* 64s; cf. *Quod deus* 11,12.
160. Irineu, *Adu Haer.* 1:5:2, etc.
161. A identificação dos conceitos de primeiro dia, descanso e luz com Cristo se tomam bastante clara na passagem seguinte e, novamente, no final da explicação do mandamento referente ao Shabbath.
162. Esse é o argumento decisivo contra a interpretação de Stott, *This is the Day*, págs. 67-69,130. A seu ver, Clemente se refere à dádiva divina do descanso sabático concedida à humanidade como um todo, incluindo os cristãos (“ele nos deu o sétimo dia como um descanso”) e à transferência do mesmo para o domingo. É importante observar que a frase em questão é uma citação de Aristóbulo (*ap.* Eusébio, *Praep. Evang.* 13:12) que Clemente inclui em seu texto. Ao usar a primeira pessoa do plural, Aristóbulo sem dúvida tinha em mente “todos os homens” (não apenas os judeus), mas Clemente simplesmente se apropria desse relato literal do Shabbath a fim de prosseguir expandindo a alegorização que Aristóbulo faz desse dia. O próprio Clemente não está interessado no Shabbath literal.
163. Epifânio, *Pan.* 33:3:5:12.
164. Str. 4:25.
165. Cf., também, Tertuliano, *Bapt.* 19: “todo dia é um Dia do Senhor”, *Didascalia* 26: “todos esses dias são do Senhor”, Crisóstomo, *In Kal. horn.* 1:2: “o cristão não deve celebrar os meses, nem as luas novas e nem os dias do Senhor, mas durante toda sua vida, deve guardar a festa que lhe é apropriada.” Aqui, Crisóstomo substitui a expressão “Dias do Senhor” pelo termo “sábados”, empregado por Paulo (Cl 2.16). Em outras passagens, ele incentiva a observância do domingo, considerando-o um Shabbath cristão (Rordorf, *Sabbat et dimanche*, n^o 124-127).
166. C. Cels. 8:21-23. Cabe observar que uma justificação semelhante para se guardar o domingo volta a aparecer em Lutero: cf. cap. 11, abaixo.
167. Orígenes explica Colossenses 2.16 da seguinte maneira: “Creio que é isto que Paulo tinha em mente quando chamou as festas realizadas em dias separados dos outros de μέρος ἑορτίς; sugeriu, com essa expressão, que a vida que é vivida continuamente de acordo com a palavra divina não é ἐν μέρει ἑορτής, mas uma festa completa e contínua” (C. Cels. 8:23).
168. É possível que na Alexandria da época de Orígenes essa tendência tivesse resultado num tipo de saba- tismo que só surgiu em outros lugares muito tempo depois. Um fragmento copta atribuído a Pedro de Alexandria (d. 311) inclui a seguinte passagem: “Ordeno-vos que não façais coisa alguma no dia santo do Senhor e que não vos permitais entrar em contendas, pleitos ou controvérsias; atentando, antes, para a leitura das sagradas escrituras e dando pão aos necessitados... Maldito aquele que no dia santo do Senhor realiza qualquer serviço, exceto aquele que é benéfico para a alma ou se refere ao cuidado dos rebanhos” (Rordorf, *Sabbat et*

- dimanche*, nº 136). A autenticidade da atribuição costuma ser questionada, principalmente com base no fato de que tais regulamentações eclesiásticas para o Dia do Senhor surgiram apenas muito tempo depois. Daí Rordorf (*Sabbat*, pág. 219, n. 3; *Sunday*, pág. 171, n. 4) datá-la do final do século 6^s, mas Stott, *This is the Day*, pág. 100, a considera autêntica. O uso da expressão “dia santo do Senhor” é digno de nota com respeito às origens do sabatismo cristão.
169. O sentido dessa passagem se torna facilmente confuso caso a mesma não seja citada por inteiro: cf. Stott, *This is the Day*, págs. 70,71.
 170. *Haec est observatio sabbati Christiano: e não Christiani Sabbati*, “the Christian Sabbath”, como aparece em Stott, *This is the Day*, pág. 70; Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, pág. 239.
 171. Orígenes interpretava o sentido literal dessa regra de modo extremamente rígido: *De princ.* 4:3:2.
 172. Dugmore, *The Influence*, pág. 31.
 173. Stott, *This is the Day*, págs. 70-72.
 174. Str. 6:7: “Celebrando, portanto, um festival ao longo de toda a vida, convictos de que Deus está presente por toda parte, cultivamos nossos campos, louvamos, navegamos pelos mares, cantamos hinos...”
 175. Stott, *This is the Day*, pág. 72, objeta que as homílias de Orígenes eram “discursos práticos para os cristãos comuns”. No entanto, o conceito de Orígenes acerca de um “discurso prático” dificilmente se assemelha ao nosso e, por certo, o ideal descrito não é irrelevante para os cristãos comuns. Cf. *de Princ.* 2:7:2: há vários cristãos simples que, pela inspiração do Espírito, sabem que a circuncisão, o sacrifício de animais e o “descanso no Shabbath” não devem ser entendidos literalmente.
 176. Filo, *De Decai.* 97-100; *de Spec. Leg.* 11.61-64.
 177. *CCels.* 6:61.
 178. *In Num. Horn.* 23:4.
 179. *In Exod. Hom.* 7:5.
 180. *In Matt. Comm.* 12:36.
 181. Orígenes, C. *Cels.* 6:61, seguindo Filo, *Leg. Alleg.* 1.6.
 182. Os primeiros autores cristãos costumavam entender João 5.17 em termos de providência, e não de obra da salvação: ver exemplos em Rordorf, *Sunday*, págs. 83,84; Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, págs. 232,245. (Porém Pseudo-Atanásio, *De Sabbatis et circuncisione* I [PG 28:133] aplica João 5.17 à obra da nova criação.) Para o conceito de Filo acerca do descanso de Deus no Shabbath, ver *de Decai.* 96; *Leg. Alleg.* I. 5,6.
 183. C. *Cels.* 6:61; *In Num. Hom.* 23:4.
 184. Rordorf, *Sunday*, pág. 170, n. 2; *Sabbat et dimanche*, 165, n. 13; Isidoro de Sevilha, *De eccles. Officiis* 1:24 (PL 93:760,761), etc. Com referência ao contexto rabínico para a discussão de Orígenes sobre Êxodo 16, ver N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), págs. 93,94.
 185. *Codex Justinianus* 3:12:2 (Rordorf, *Sabbat et dimanche*, nº 111).
 186. *Codex Theodosianus* 2:8:1 (Rordorf, *Sabbat*, nº 112).
 187. Ver a discussão em Rordorf, *Sunday*, págs. 162-166; Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*, col. 946.
 188. Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*, col. 947.
 189. *Vita Constantini* 4:18:2; cf. Sozomen, *HE* 1:8:12.
 190. Exemplos posteriores: *Didascalie* 26; Pseudo-Atanásio, *De sabbatis et circumcissione* 5; Jerônimo, *In Eccles.* 2:2; Ambrósio, *Ep.* 31 (44) *ad Orontianum*.

191. Pseudo-Atanásio, *De sabbatis et circumcissione* 4; Tertuliano, *Adv. Jud.* 4; outras referências em Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*, cols. 925,926; Rordorf, *Sunday*, pág. 104, n. 3 (A obra *De sabbatis et circumcissione* (PG 28:133-141) provavelmente não é da autoria de Atanásio; ver M. Geerard, org., *Clavis Patrum Graecorum* vol. 2 (Turnhout, 1974), pág. 45: mas, para uma opinião diferente, cf. Rordorf, *Sabbat et dimanche*, pág. 91, η. 1).
192. Orígenes, In Num. *Hom.* 23:4.
193. Tertuliano, *Adv. Marc.* 4:12.
194. Aphrahat, *Demonst.* 13:7; Epifânio, Pan. 30:32:10; Pseudo-Atanásio, *Hom. de semente* 13; várias outras referências in Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*, col. 927, n. 5.
195. Epifânio, Pan. 30:32:1 ls; Vitorino, *De fabrica mundi* 6; Pseudo-Atanásio, *De sabbatis et circumcissione* 3; Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*.
196. Tertuliano, *Adv. Jud.* 4; Vitorino, *De fabrica mundi*; Pseudo-Atanásio, *De sabbatis et circumcissione* 3; Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*.
197. Tertuliano, *Adv. Jud.* 4; Aphrahat, *Demonst.* 13:7; Gregário de Nyassa, *Testimonia ad Jud.* 13.
198. Vitorino, *De fabrica mundi* 5; Tertuliano, *Adv. Jud.* 4; Pseudo-Atanásio, *Hom. de semente* 1.
199. Orígenes, In Num. *Hom.* 23:4; C. Cels. 6:61; *Didascalia* 26; *Const. Apágs.* 2:36:2; 6:18:17; Pseudo-Atanásio, *De sabbatis et circumcissione* 1; também Rordorf, *Sunday*, pág. 84, η. 1.
200. Dumaine, “Dimanche”, *Dictionnaire*, cols. 927,928.
201. Vitorino, *De fabrica mundi* 6; Lactâncio, *Div. Inst.* 7; Agostinho, *Sermo* 295; também Rordorf, *Sunday*, pág. 95, n. 3.
202. Exemplos em Rordorf, *ibid.*, pág. 92, n. 2.
203. Cf. Rordorf, *ibid.*, pág. 105, n. 3; Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*, cols. 919,920.
204. Uma exceção a essa regra é Aphrahat (Aphraates), *Demonst.* 13 (datado de 344): ver a tradução e discussão em J. Neusner, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, *Studia Post-Biblica* 11 (Leiden: Brill, 1971); cf., também, Rordorf, *Sabbath et dimanche*, n^o 47; M. Simon, *Verus Israel*, págs. 375,376; Stott, *This is the Day*, págs. 54,132.

Aphrahat era um Persa que vivia fora do Império Romano, no qual a lei de Constantino estava em vigor, e não faz referência alguma ao descanso *dominical*. Antes, explica o mandamento do Shabbath, se referindo ao sábado como a provisão divina de descanso tanto para homens quanto para animais. De acordo com ele, uma vez que se aplica aos animais, o mandamento do Shabbath não tem relação alguma com a moralidade ou a salvação. Diz respeito *apenas* ao descanso físico e, portanto, nunca foi obrigatório e não era observado pelos patriarcas antes de Moisés. Para o cristão, o mais importante ainda é o “descanso” sabático que consiste em fazer a vontade de Deus.

E provável que, conforme Simons argumenta (cf., também, Neusner, *Aphrahat*, págs. 126,127), Aphrahat esteja se dirigindo a uma comunidade cristã que, como muitas no Oriente do século 4^e, se mostrava propensa a imitar seus vizinhos judeus, sendo possível que estivessem guardando o Shabbath no sábado, bem como o domingo cristão. A intenção de Aphrahat é contrabalançar essa influência judaica insistindo que a observância do Shabbath não possui qualquer relevância religiosa. E *apenas* uma comodidade para o corpo.

Ao que parece, as únicas passagens patrísticas que reconhecem o mandamento do Shabbath como uma prescrição para o descanso físico são Clemente de Alexandria, *Str.* 6:16 (citando o judeu Aristóbulo; ver acima) e Ephraem Syrus, *Hymns on the Nativity* 19:10 (cf. Stott, *This is the Day*, pág. 133). É espantoso que Stott, *This is the Day*, págs. 54,57, baseia *exclusivamente* nessas passagens de Clemente e Aphrahat sua conclusão de que os Patriarcas não apenas atribuíam um caráter humanitário ao Shabbath judaico, mas também *transferiram*

esse conceito para o domingo! Trata-se de um método típico de Stott, pelo qual ele chega a conclusões absolutas acerca “da atitude patrística” à partir de declarações isoladas e atípicas de um ou dois autores. Aphrahat, que pertence a uma tradição de Cristianismo oriental isolada da teologia patrística corrente, é, de todos os Patriarcas, o menos apropriado para essa discussão.

Fica bastante claro que os Patriarcas em geral não consideravam o Shabbath uma lei da criação que oferecia a todos os homens um dia semanal de repouso. Eram unânimes em seu ensinamento de que os patriarcas da Bíblia não guardavam qualquer tipo de Shabbath e apresentavam fortes objeções morais à ociosidade.

205. Estudos anteriores sobre o assunto dedicaram pouca atenção a esse fato.
206. Pseudo-Atanásio, *Horn, de semente* 1; Pseudo-Inácio, Magn. 9:1; Concílio de Laodicéia, cânone 29, exige que os cristãos trabalhem no sábado.
207. Para essa interpretação de João 5.17, ver n. 182 acima.
208. Os Patriarcas da igreja eram unânimes em sua opinião de que os patriarcas da Bíblia não guardavam qualquer tipo de Shabbath: ver Stott, *This is the Day*, pág. 53; Rordorf, *Sunday*, págs. 84,85, n. 7; Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, págs. 232,233.
209. É possível que Eusébio esteja se referindo ao conceito de Pitágoras do número sete como **Ὁ ἡγεμὼν τῶν συμποσίων**, aplicado anteriormente ao Shabbath por Filo, *de Opif.* 100.
210. Stott, *This is the Day*, cap. 8, reconhece corretamente o caráter tradicional dos temas de Eusébio, mas se equivoca ao deduzir que a *conclusão* de Eusébio de que o Shabbath havia sido transferido para o domingo sempre esteve implícita no pensamento cristão.
211. Citado em Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, pág. 243.
212. *De orat.* 23. Cf. a discussão dessa passagem em Rordorf, *Sunday*, págs. 158-160, e seus comentários em *Sabbat et dimanche*, xviii e n. 6, reconhecendo a crítica de Daniélou e Mosna.
213. Ver a discussão em Rordorf, *Sunday*, págs. 160,161.
214. A tentativa de Stott (*This is the Day*, págs. 98,99) de usar a *Didascalia* como evidência de que o domingo já era um dia de folga é fora de propósito.
215. Ver as seleções desses autores em Rordorf, *Sabbat et dimanche*. Stott, que esquadrinhou todos os Patriarcas em busca de apoio para sua tese contrária, não apresenta qualquer evidência relevante desses autores. Isso não significa que não fizeram comparações e contrastes entre o Shabbath e o domingo como dias judaicos e cristãos de adoração, mas não chegam a dizer que o Shabbath foi transferido para o domingo, não usam textos do Antigo Testamento com referência ao domingo e não falam de um descanso dominical.

Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, págs. 262-275, apresenta uma discussão importante sobre a escatologia do Dia do Senhor na visão dos Patriarcas capadóciolos.

216. O único exemplo digno de nota é o cânone 29 do Concílio de Laodicéia (c. 380): Os cristãos não devem judaizar e descansar no Shabbath; antes, devem trabalhar nesse dia e honrar o Dia do Senhor e, se possível, descansar [então] como cristãos.” Mesmo nesse caso, a declaração imprecisa e a oração condicional “se possível” (ἐὰν γὰρ δύναϊντο) merecem atenção. É possível que a oração “descansar como cristãos” (σχολάζειν ὡς χριστιανοί.) mostre a intenção do cânone de distinguir não apenas o descanso dominical do descanso sabático, mas também um tipo de descanso cristão da “inatividade” judaica.

Outros concílios do século 4^a insistiam que se freqüentasse a igreja aos domingos e desaconselhavam jogos e circos no domingo pois desviavam a atenção do comparecimento à igreja (detalhes em J. A. Hessey, *Sunday* [Londres: Cassei, 1860], págs. 108,109.

217. Cf., também, o exemplo Paládio citado em Rordorf, *Sabbat et dimanche*, n^a 133; e a opinião do monge João (c. 530) citada em Rordorf, *Sunday*, pág. 161, n. 2.
218. Pseudo-Atanásio, Hom. *de semente* 1 (PG 28:144); cf. Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*, col.

- 936.
219. *De statuis ad populum Antiochenum*, hom. 12:3 (PG 49:131).
220. *In Kal. Hom.* 1:2; cf n. 165 acima; também *In Matt. Horn.* 39 (PG 57:436).
221. *De eleemosyna* hom. 3 (PG 51:265); *In Epist. I ad Cor. Hom.* 43 (PG 61:368). Stott, *This is the Day*, págs. 134-136, procura resolver as contradições em Crisóstomo. A julgar por *De bapt. Chris ti hom.* 1 (cf. Rordorf, *Sabbat et dimanche*, pág. 199, n. 2) tem-se a impressão de que Crisóstomo era realista o suficiente para não esperar que o dia todo fosse dedicado ao culto.
222. *Sermo ad nocturnum dommicæ resurrectionis* 4, em Rordorf, *Sabbat et dimanche*, n.º 116.
223. Uma vez que o cap. trata somente da igreja no Ocidente, cabe observar que as idéias sabatistas no Oriente depois do século 4^a são ilustradas por Rordorf, *Sabbat*, n.º 135 (“Eusébio de Alexandria”) e n.º 136 (Pseudo-Pedro de Alexandria). Cf., também, Rordorf, *Sunday*, pág. 169, n. 3 e, com referência a João de Damasco, Dumaine, “Dimanche” *Dictionnaire*, cols. 937ss. Um sumário dos ensinamentos posteriores da igreja ortodoxa sobre o mandamento do Shabbath pode ser encontrado no “Catecismo Maior” Russo (1839), questões 536-553, traduzido em R Schafis, *The Creeds of Christendom*, 3 vols. (Londres: Hodder, 1877), 2:529-532.

10. O Shabbath e o domingo na igreja medieval do Ocidente

R. J. Bauckham

Richard J. Bauckham é professor adjunto no Departamento de Teologia da Universidade de Manchester, Inglaterra.

Agoilinho e • Shabbath etpiriftual

Se Agostinho representa o ápice da teologia ocidental na era patrística, também é o manancial da teologia medieval do Ocidente. Sua influência crítica ao longo de vários séculos do pensamento cristão ocidental se reflete na teologia medieval do Dia do Senhor por meio de duas contribuições mais importantes. Em primeiro lugar, ele estabeleceu

definitivamente a centralidade do Decálogo na teologia moral cristã. Opondo-se à rejeição maniqueísta dualística da lei do Antigo Testamento, Agostinho defendeu o Decálogo como a essência da lei do amor; os três preceitos iniciais mostram o amor a Deus, os últimos sete, o amor ao próximo.¹ Juntamente com uma distinção clara entre a lei e a graça, insistiu na validade permanente da lei: “A mesma lei que foi dada a Moisés se torna graça e verdade por meio de Jesus Cristo”.² A atitude cristã com relação ao Decálogo é de “guardar por amor aquilo que não pudeste guardar por medo”.³ A abordagem agostiniana dos dez mandamentos como norma para a moralidade cristã permaneceu inconcussa em grande parte da teologia subsequente e, em decorrência disso, elevou o mandamento do Shabbath a um lugar de relevância que possivelmente não teria alcançado de outro modo.

Em segundo lugar, a forma como o próprio Agostinho tratou o mandamento do Shabbath trouxe consigo a tradição patrística predominante de espiritualizar seu significado, com o peso extraordinário da influência que somente Agostinho teve até hoje na teologia ocidental. E significativo que as tendências para o sabbatismo encontradas em alguns autores do século 4^s, particularmente em Eusébio, não aparecem em Agostinho que, juntamente com muitos outros, também não encontrou relevância teológica no descanso oficial de domingo estabelecido pela legislação imperial. A caricatura patrística comum da ociosidade e volúpia do Shabbath judaico aparece em Agostinho de formas especialmente notáveis. “Seria melhor que gastassem o dia inteiro cavando do que o dia inteiro dançando.”⁴ Esse ponto de vista foi repetido com freqüência pelos autores medievais, como também o foi sua aplicação do mandamento ao descanso espiritual da vida cristã e à esperança cristã. Em momento algum, Agostinho tratou a obediência cristã ao mandamento do Shabbath como a observância de um dia. O descanso sabático é aquele do Salmo 46.10: “Aquietai-vos e sabeis que eu sou Deus” e se refere,

fundamentalmente, ao Shabbath escatológico e eterno, no qual “nos aquietaremos e veremos; veremos e amaremos; amaremos e louvaremos”.⁵ Também foi capaz de explicá-lo sem uma escatologia explícita, relacionando-o à tranqüilidade resultante da obra santificadora do Espírito nesta vida;⁶ porém, com mais frequência, tratou de sua aplicação presente no contexto da esperança cristã. As boas obras realizadas na graça de Deus e na esperança do descanso eterno por vir são distinguidas das obras que os homens fazem “por amor a este mundo”. Aquelas são o cumprimento do mandamento,⁷ realizadas por uma consciência pacificada que já descansa no presente, pois “ouve as promessas de Deus” para o futuro.⁸ Nosso Shabbath se cumpre na esperança, pois Deus está trabalhando em nós; sua realidade plena se manifestará quando Deus “descansar em nós”. Assim “não devemos esperar descanso no presente, nesta vida, mas todas as nossas obras não têm outro propósito senão o descanso eterno vindouro”. O mandamento do Shabbath é destacado justamente como o mandamento do Decálogo que os cristãos não devem entender literalmente,⁹ mas a maneira profícua como Agostinho aproveita seu significado é de tal importância que Daniélou afirma: “O tema do Shabbath se encontra no centro do pensamento agostiniano”.¹⁰ A contribuição particular de Agostinho para a teologia patrística do Shabbath foi o conceito que pode ser chamado de Shabbath psicológico; sua análise da inquietação do coração humano até encontrar o seu verdadeiro descanso em Deus. “Nosso Shabbath está no coração”¹¹ - esse é o tema distintivo de Agostinho.

Apesar de jamais haver baseado a observância cristã do domingo no mandamento do Shabbath,¹² Agostinho reuniu o Dia do Senhor e o Shabbath num contexto escatológico em suas duas mais excelentes discussões sobre o Shabbath escatológico (em **Ep.** 55 e no final de **Civitas Dei**). Por sua comemoração da ressurreição e do simbolismo do oitavo dia, o Dia do Senhor possui seu próprio significado escatológico. Aponta para além do descanso, mostrando a experiência plena e eterna da vida

ressurreta. E por meio do descanso em Deus que o verdadeiro Shabbath prefigurava que somos restaurados à “vida original da qual a alma caiu em pecado”, o oitavo dia de enlevo eterno. Agostinho conciliou as duas tradições do simbolismo numérico escatológico ao observar que no relato da criação

em Gênesis, o sol que nasce na manhã do sétimo dia nunca se põe: o Shabbath escatológico se toma o dia eterno do Senhor.¹³

A interpretação de Agostinho do Shabbath espiritual foi adotada pela exegese medieval com diferentes graus de aproximação do seu significado integral. Muitos daqueles que repetiram suas idéias não passaram de compiladores; poucos transmitem mais do que uma apreciação superficial de sua doutrina do descanso que é concedido a um homem quando “ao se deleitar em Deus, ele descobre um descanso verdadeiro, certo e eterno, que buscou em outras coisas, mas não encontrou”.¹⁴ O cumprimento do Shabbath por Cristo ao descansar no sepulcro no Shabbath¹⁵ e de Deus no sétimo dia depois da criação como prefigurações de nosso futuro descanso eterno, o qual seguirá às boas obras que Deus está realizando em nós agora, são conceitos de Agostinho dos quais se valeram autores como Eugipo (t535),¹⁶ Bede (t735),¹⁷ e Rabanus Maurus (t856).¹⁸ As interpretações puramente espirituais do mandamento do Shabbath são comuns¹⁹ até a época da famosa obra **Sentenças** de Pedro Lombardo (t 1160). Pedro adotou a aplicação que Agostinho faz dos três primeiros preceitos do Decálogo às três pessoas da Trindade; assim, o mandamento do Shabbath é relacionado ao Espírito Santo, do qual devemos esperar “descanso dos pecados nesta vida e descanso na contemplação de Deus no futuro”.²⁰ Seguindo, como muitos exegetas medievais, a referência de Agostinho ao Salmo 46.10, Rupert de Deutz (t 1129) considerou que a verdadeira observância do Shabbath consistia em trabalhar com os olhos voltados para o descanso eterno, que é a contemplação eterna de Deus. O

homem espiritual, porém, não se contentará em fazê-lo apenas um dia por semana, de modo que o convite austero a ***“omni tempore sabbatizare”*** (“guardar o Shabbath em todo tempo”) se tornou um convite à vida contemplativa.²¹ A influência ainda presente da visão dos teólogos alexandrinos acerca do Shabbath fica aparente nesse exemplo, pois Rupert representa o desenvolvimento monástico do antigo conceito patrístico do Shabbath como renúncia do mal e santificação de todos os dias como um Shabbath contínuo. E o monasticismo medieval estava a caminho de apresentar uma versão para a idéia alexandrina de dois pesos e duas medidas para a vida cristã; para aqueles que não podiam ingressar na clausura e dedicar todo o seu tempo à contemplação, havia o Dia do Senhor. A tradição do Shabbath espiritual manteve seu vigor lado a lado com um crescente sabatismo. Uma exposição do conceito agostiniano por Bruno, fundador dos cartusianos, no século 11, exigiu uma observação adicional a fim de evitar quaisquer mal-entendidos. Não é correto entender que Bruno negou ser pecaminoso trabalhar nos dias festivos da igreja.²³ Ainda firmemente alicerçado na tradição agostiniana, Martinho de Leon (fl203) se dirige aos judeus num sermão em que declara: “A observância do Shabbath não deve ser aceita de modo carnal, mas espiritual; pois o descanso carnal foi abolido inteiramente tanto por nosso Senhor quanto pelos Patriarcas”.²³

O labalitmo no início da Idade Média

O Shabbath espiritual de Agostinho dominou os textos teológicos antes do surgimento do Escolasticismo. O sabatismo medieval não foi uma desenvolução propriamente teológica. Teve origem nas raízes, na opinião popular, e foi imposto de cima para baixo pela legislação. Somente depois de muito tempo é que os teólogos ofereceram mais do que um meio de se

adaptar a essa imposição. Depois das leis de Constantino em 321 d.C., vários motivos levaram o domingo a ser considerado, cada vez mais, um dia de descanso. O descanso dominical era tido, inicialmente, como um tempo livre para adorar; quando a legislação imperial garantiu essa folga, os cultos das igrejas foram se estendendo e uma tendência de enfatizar a natureza moralmente obrigatória da freqüência às reuniões dominicais foi, aos poucos, se tornando cada vez mais aparente.²⁴ Os cristãos ociosos deviam se ocupar e a igreja constantina do império se conscientizou de sua responsabilidade de educar as massas recém-cristianizadas. O descanso dominical também foi promovido pela analogia com o Shabbath do Antigo Testamento bem antes de uma aplicação específica do mandamento do Shabbath vir a ser teologicamente aceitável; é provável, ainda, que o exemplo dos festivais pagãos romanos também tenha exercido uma certa influência. Cabe observar que esses motivos foram de ordem popular e prática, e não teológica.

No entanto, é possível que o maior estímulo ao sabatismo tenha vindo da cristianização das nações bárbaras. “As tribos germânicas recém-convertidas ficaram tão profundamente impressionadas com a semelhança entre seus dias sagrados pagãos e o Shabbath judaico que aceitaram de bom grado o Dia do Senhor como o dia de cessação do trabalho e da violência.”²⁵ O último protesto significativo contra as tendências sabatistas é uma carta de Gregório o Grande de 603 d.C.²⁶ O Concílio de Orleans proibiu o trabalho rural, que Constantino havia especificamente permitido e não demorou para que a tentativa simultânea do Concílio de suprimir a judaização excessiva fosse claramente ignorada. O arcebispo Martin de Braga, em 572, foi provavelmente o primeiro a proibir o trabalho dominical como **“opus servile”**, o termo bíblico para o trabalho proibido nos dias festivos mosaicos.²⁷ No mesmo século, vê-se Gregório de Tours contando fábulas sobre o julgamento divino para o pecado do trabalho dominical²⁸ e surge a “Epístola do Céu”, que supostamente dava sanção divina direta a

uma observância radicalmente sabatista do Dia do Senhor.

No ano 585 d.C. o segundo Concílio de Mâcon chamou o domingo de “dia perpétuo de descanso prefigurado no sétimo dia e revelado a nós na Lei e nos Profetas” e o Concílio de Roven (**aprox.** 650), usando a mesma linguagem do Antigo Testamento sobre a observância, decretou que os dias festivos (i.e., domin’ gos e outras festas) fossem celebrados **“a vespera usque ad vesperam absque opere servili”** (“de uma noite à outra sem realizar obra servil”).²⁹ A cessação de vinte e quatro horas das “obras servis” havia chegado para ficar. A legislação referente ao domingo nos reinos bárbaros tem muito mais peso que os éditos imperiais posteriores, tanto em quantidade quanto em rigidez,³⁰ apesar de as leis romanas, por sua incorporação ao Código Justiniano, terem servido de modelo imperativo para o Ocidente medieval. O decreto de Carlos Magno em 789³¹ seguia o padrão já estabelecido por dois séculos de atividade legislativa. Em termos comparativos, a igreja se mostrou um tanto atrasada, mas um fluxo contínuo de decretos concili’ lires pode ser observado ao longo de toda a Idade Média até a Contra’Reforma.³² O descanso dominical se tornou uma lei geral da igreja quando foi incorporado às Decretais de Gregório IX (1234).

O sabatismo medieval se desenvolveu dentro do contexto da monarquia teocrática e da disciplina eclesiástica de caráter cada vez mais jurídico. Sua qualidade legalista é derivada em maior parte de sua origem na tentativa de legislar uma sociedade cristã do que de seu modelo no Antigo Testamento. As leis acerca do descanso dominical apresentavam um conteúdo ético irrisório e perduraram por vários séculos como regras em busca de um contexto teológico, justificadas por uma autoridade divina curiosamente difícil de localizar. Sua esperança de alcançar o coração e a vida dos cristãos era pequena e desarrazoada, mas, sem dúvida, conseguiram (da mesma forma que o sabatismo legalista em períodos posteriores) colocar um peso sobre a consciência tanto dos devotos ignorantes quanto dos supersticiosamente irreligiosos. E difícil avaliar sua

contribuição positiva ao disponibilizar tempo para a adoração e refrigério espiritual no contexto de uma sociedade economicamente sobrecarregada, mas pelo menos esse é o aspecto no qual os autores do período carolíngio se concentraram.

O Renascimento Carolíngio gerou estudiosos eclesiásticos que, acima de tudo valorizaram e, tanto quanto era do seu conhecimento, preservaram sua herança teológica patrística. Assim, não é de surpreender que não tenham conseguido encontrar uma base teológica sólida para o descanso dominical rigoroso exigido pela igreja e pelo estado. Isidoro de Sevilha (f636) já havia definido para eles uma linha principal de raciocínio ao sugerir uma analogia entre o Dia do Senhor e o Shabbath por meio de uma justaposição criteriosa de passagens de Agostinho e Orígenes.³³ A maioria dos autores do século 9^o incorporava passagens de Isidoro **verbatim**³⁴ e copiava argumentos uns dos outros sem grandes restrições. Listas de evidências mais ou menos parecidas, em favor da instituição divina do Dia do Senhor, se repetem com frequência. Por exemplo: foi o primeiro dia do mundo, o dia da criação da luz e dos anjos, o dia no qual o maná caiu sobre o deserto, o dia da ressurreição do Senhor, o dia no qual o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos em Pentecoste. Os próprios apóstolos santificaram esse dia em memória da ressurreição.³⁵ Tais evidências foram suficientes para marcar o domingo como um dia que deveria ser inteiramente dedicado à oração e adoração; acreditava-se que o caráter especial desse dia exigia descanso total do **“opus servile”** ou **“labor terrenus”** (“labor terreno”), não como um fim em si, mas para que os homens “pudessem estar mais dispostos e preparados para a adoração divina”.³⁶ A analogia com o Shabbath do Antigo Testamento fica implícita, mas não é explicada em detalhes, exceto por Rabanus Maurus que, depois de relacionar as provas escriturísticas habituais em favor da solenidade desse dia, prosseguiu: “Pois o Dia do Senhor é distinguido por esses atos especiais e sinais extraordinários e, portanto, os santos homens doutos da

igreja decretaram que toda a glória da observância do Shabbath judaico deve ser transferida para esse dia”. Com base nesse conceito, Rabanus Maurus justificou a aplicação das regras do Shabbath do Antigo Testamento pelos legisladores,³⁷ apesar de talvez haver deixado, por pouco, de equiparar a observância do Dia do Senhor com a obediência ao mandamento do Shabbath. É possível que Pedro Comestor (fl 1179) tenha sido o primeiro exegeta a aplicar o mandamento acerca do Shabbath literalmente à observância cristã do primeiro dia³⁸ e afirmar, com base em Gênesis 2.2, que “o Shabbath sempre foi observado por algumas nações, mesmo antes da lei”.³⁹ Convém observar o surgimento tardio de uma teologia adequada para justificar uma prática sabatista há muito em vigor.⁴⁰

Tomai de Aquino e o Eicolailiciimo

No início da Idade Média, os fundamentos do caráter compulsório da observância do Dia do Senhor eram uma combinação de revelação escriturística (que testemunhava em favor da santidade do primeiro dia) e autoridade eclesiástica. Apesar de os mandamentos mosaicos acerca da observância do Shabbath serem considerados rigorosamente obrigatórios, não se sugeria que o eram por quaisquer outros motivos além do fato de a igreja - para a qual o Dia do Senhor era uma instituição divina análoga ao Shabbath mosaico - os haver aplicado ao primeiro dia da semana (e, como também cabe lembrar, aos outros dias de festa do calendário eclesiástico). A igreja medieval foi longe em sua busca pela **analogia** com o povo da antiga aliança no que se refere, por exemplo, ao seu conceito de Cristianismo com uma sociedade teocrática comparável com o Israel do Antigo Testamento ou sua visão do ministério cristão como um sacerdócio que oferecia sacrifícios e ao qual se podiam aplicar várias das regras do sacerdócio levítico. No entanto, não perdeu de vista o fato de que a

autoridade das leis mosaicas, propria' mente ditas, havia sido abolida. A lei moral contida no conjunto de leis mosaicas ainda estava em vigor, pois a lei moral não muda e o mandamento do Shabbath aplicava' se diretamente aos cristãos em virtude de sua inclusão no Decálogo, o sumário da lei moral. Nesse sentido, porém, sua aplicação dizia respeito à santifi' cação e esperança, e não à observância do Dia do Senhor.

Na teologia medieval posterior, duas desenvolvções importantes muda' ram essa proposição: a distinção entre os aspectos morais e cerimoniais dentro do mandamento do Shabbath e a abordagem do Decálogo como lei natural, concebida nos termos da filosofia moral clássica. A primeira dessas elaborações possibilitou que o mandamento do Shabbath fosse aplicado aos cristãos de modo literal, e não espiritual, mas sem cair na observância do sétimo dia (costume este que continuou sendo considerado uma prática judaizante abominável mui' to tempo depois de o domingo passar a ser tratado exatamente como se fosse um Shabbath mosaico). Vimos esse conceito anteriormente implícito na obra de Pedro Comestor e explícito em Alberto Magno (f 1280).⁴¹ As duas desenvolu' ções receberam sua exposição mais imperativa na *Summa Theologica* de Tomás de Aquino (t 1274).

Aquino ensinava que todos os homens estavam debaixo da lei natural, i.e., das obrigações morais que podem ser descobertas pela razão humana sem o auxí' lio de uma revelação especial.⁴² Os preceitos da lei mosaica (a “antiga lei”) podem ser divididos em morais, cerimoniais e judiciais. Todos os seus preceitos **morais** são preceitos da lei natural;⁴³ além disso, todos os preceitos morais são redutíveis ao Decálogo,⁴⁴ que, portanto, não é apenas um sumário da lei moral revelada, mas também um sumário da lei natural. A antiga lei continha três tipos de preceito moral: (1) Alguns (como o amor a Deus e ao próximo) que ficam inteiramente claros para a razão natural e não precisam de promulgação. (2) Outros que são menos claros, “mas cujo motivo pode ser compreendido facilmente pela

inteli' gência comum. Porém, tendo em vista que, em alguns casos, o discernimento humano pode ser iludido quanto a tais preceitos, tornou-se necessário que fos' sem promulgados. Esses são os preceitos do Decálogo". (3) Outros ainda, "cujo motivo não é tão evidente para todos, mas apenas para os sábios. Esses preceitos compreendem os mandamentos mais detalhados encontrados em outras partes da lei, mas são redutíveis às leis do Decálogo".⁴⁵

Assim, enquanto os preceitos cerimoniais da lei foram inteiramente abo' lidos quando Cristo os cumpriu, todos os preceitos morais são preceitos da lei natural e não podem ser abolidos. Todos os homens são obrigados a obedecer a eles "não por estipulação da antiga lei, mas por estipulação da lei natural".⁴⁶

Além do aspecto moral, o mandamento do Shabbath contém um aspecto cerimonial; neste último, comemorava a criação (e, portanto, foi substituído por uma comemoração da nova criação) e prefigurava "o repouso da mente de Deus, quer na vida presente pela graça, ou na vida futura, pela glória" (e que, portanto, também foi abolido com seu cumprimento em Cristo).⁴⁷ Aquino atribuiu parte do rigor da lei mosaica a esse aspecto: na proporção em que era símbolo, devia ser guardado minuciosamente de um modo que não correspondia ao aspecto propriamente moral do mandamento. Mas, insistiu que continuava sendo necessário se abster inteiramente do "***opus servile***" que distraía a mente das coisas de Deus,⁴⁸ e de um modo geral, se mostrava propenso a reduzir as possíveis diferenças atenuando o rigor do Shabbath mosaico. Assim (com respeito a esse aspecto moral), Jesus "anulou o Shabbath [somente] no tocante ao significado supersticioso conferido a ele pelos fariseus, os quais acreditavam que era preciso se abster até mesmo das obras benéficas no Shabbath, uma idéia contrária à intenção da lei".⁴⁹ Ao defender a proposição de que os preceitos do Decálogo não estão sujeitos à revogação, argumentou que 1 Macabeus 2.41 (um exemplo de guerra no Shabbath) "é

uma interpretação do preceito e não uma revogação do mesmo. Pois não se considera que um homem esteja violando o Shabbath ao fazer algo necessário para o bem-estar humano, como o próprio Senhor deixa claro”.⁵⁰ As obras de misericórdia e necessidade sempre foram compatíveis com a abstenção do “trabalho servil”.

O mandamento do Shabbath, conforme se encontra no Decálogo, é “um preceito moral, uma vez que ordena que o homem separe algum tempo para as coisas de Deus... Nesse sentido, se encontra incluído entre os outros preceitos do Decálogo, porém não como um tempo determinado, uma vez que, a esse respeito, consiste num preceito cerimonial”.⁵¹ Ao que parece, Aquino acreditava que a lei natural exigia que o homem reservasse um período regular fixo para a adoração a Deus. Não fica claro se exigia que separasse especificamente **um sétimo** do seu tempo (conforme a convicção de autores posteriores). Trata-se de uma questão um tanto acadêmica, uma vez que a lei da igreja requer que os cristãos cumpram o mandamento do Shabbath durante as vinte e quatro horas do primeiro dia da semana; para os cristãos, bem como para os judeus, há certas obrigações que sobrepujam aquelas da lei natural. Porém, a verdadeira relevância da argumentação de Aquino é que ele coloca o mandamento do Shabbath inequivocamente dentro dos preceitos morais do Decálogo como lei natural.

A concepção tomista do Decálogo sobreviveu a inúmeros desafios⁵² e se tornou a visão predominante da teologia católica romana tradicional no final

da era medieval. O sabatismo fundamentado na lei natural foi difundido pelos manuais casuísticos do fim da Idade Média⁵³ e apresentado novamente no catecismo do Concílio de Trento, onde se pode encontrar uma explicação completa da doutrina escolástica.⁵⁴ A observância católica romana do domingo continua, teoricamente, inalterada. A distinção da lei

canônica entre trabalho servil e liberal permanece em vigor, mesmo reconhecendo o seu caráter desarrazoado diante da conjuntura moderna.⁵⁵ E, apesar de a doutrina católica romana afirmar que o domingo é um dia de descanso **para** a adoração, nunca se fez qualquer pronunciamento oficial acerca da legitimidade da recreação inocente.

Nolai

1. De acordo com a enumeração dos mandamentos apresentada por Agostinho e seguida ao longo de toda a Idade Média e, desde então, pela igreja de Roma e pelos luteranos, o mandamento do Shabbath é o terceiro.
2. *Adv. Faustum* 15:7,8; cf. *Ep.* 55:20 (PL33:213); *Serm08* (CCL 41:79-99) ; *Sermo9*:7,13 (CCL41:120,121, 133,134).
3. *Erian. in Ps.* 32 *Sermo* 2:6 (CCL 38:251,252).
4. *Ibid.*, (CCL 38:252); cf. *Sermo* 9:3 (CCL 41:110); *Enarr. in Ps.* 91:2 (CCL 39:1280).
5. *De Civ. Dei* 22:20.
6. *Sermo* 8:6 (CCL 41:85); *De Spiritu et Littera* 27 (PL44:217,218).
7. *Sermo* 9:3,13 (CCL 41:111,133).
8. *Enarr. in Ps.* 91.2 (CCL 39:1280).
9. *Ep.* 55:19,20,22 (PL 33:213,214); *De Spiritu et Littera* 23,24,27 (PL 44:215-218).
10. J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy* (Londres: Darton, Longman, and Todd, 1960), pág. 276.
11. *Enarr. in Ps.* 91.2 (CCL 39:1280); cf. W. Rordorf, *Sunday* (Londres: SCM, 1968), pág. 116, n. 4.
12. Ver. *Ep.* 36, onde tanto o Dia do Senhor quanto o Shabbath são discutidos com relação à questão do jejum sabático. Não considero convincente a argumentação de W. Stott, *This is the Day* (Londres: Marshall, Morgan e Scott, 1978), págs. 136-138, segundo a qual Agostinho relacionou a observância do Dia do Senhor ao mandamento do Shabbath. Supondo que Agostinho desejava apresentar essa correlação, é admirável que não o tenha feito de maneira clara.
13. *Ep.* 55:17,23 (PL 33:212,215); *De Civ. Dei* 22:30. Há uma excelente discussão sobre Agostinho com respeito ao Shabbath escatológico e o Dia do Senhor em Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, págs. 275-286.
14. *Ep.* 55:18 (PL 33:213).
15. Cf Rordorf, *Sunday* (Londres: SCM, 1968), pág. 99, n. 4.
16. *Thesaurus*, cap. 66 (PL 62:685,686): *verbatim* de Agostinho, *Adv. Faustum* 16:29.
17. In *Genesim* 2:3 (CCL 118A:35).
18. *Commentaria in Genesim* 1:9 (PL 107:465,466).
19. *Eex. Ps.-Bede, Quaestkmes super Exodum* 20 (PL 93:374).

20. *Sententiarum libri quator* 3:37:2 (PL 192:831). Interpretações semelhantes podem ser encontradas em Otto de Lucca (!), *Summa sententiarum* 4:3 (PL 176:122, atribuída a Hugo de São Vitor) e Martinho de Leon, Sermo 15 (PL 208:728ss).
21. *In Genesim* 19; *In Exod.* 32; *De S. Spiritu* 20 (PL 167:263,264,681,1723).
22. *Expos, in Exod.* 20 (PL 164:279,280). O mesmo conceito é incorporado na distinção que Hugo de São Vitor faz entre os quatro tipos de Shabbath: há dois Shabbaths “externos” de Deus e do homem e dois “intemos” também de Deus e do homem; o descanso de Deus depois da criação é um sinal do seu descanso eterno, nosso descanso do pecado nesta vida é um sinal de nossa participação do Shabbath eterno de Deus no futuro (*De Sacramentis* 1:12:6 [PL 176:354]).
23. Sermo 34 (PL 208:1335).
24. M. Herron, “Sunday and Holyday Observance”, *New Catholic Encyclopedia* (Nova York: McGraw Hill, 1967), 13:800.
25. Wilhelm Thomas, “Sabbatarianism”, *Encyclopedia of the Lutheran Church*, ed. Julius Bodensieek (Minneapolis: Augsburg, 1965), 3:2090.
26. PL 77:12531255; W. Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l’Eglise ancienne* (Neuchâtel: Delacheux et Ni- estlé, 1972), n° 149.
27. Rordorf, *Sabbat*, n° 140. De Irineu (*Adv. Haer.* 4:8:2) em diante, o “trabalho servil” passou a ser interpretado pelos patriarcas como um pecado; sua transferência dos festivais (Lv 23) para os dias de Shabbath foi efetuada por Tertuliano (*Adv. Jud.* 4) > de modo que os Patriarcas em geral acreditavam que o mandamento do Shabbath proibia o “trabalho servil”, i.e, o pecado (conforme, p.ex., Augustine, *De Spiritu et littera* 27,28 [PL 44:218]). Quando, a partir do século 6^S, o mandamento do Shabbath foi aplicado literalmente ao domingo, considerou-se que essa proibição dos “trabalhos servis” fazia parte de seu conteúdo. Cf. Rordorf, *Sunday*, pág. 172.
28. Rordorf, *Sabbat*, n° 146148.
29. L. L. McReavy, “‘Servile Work’: The evolution of the present Sunday law”, *The Clergy Review* 9 (1935): 273276; Rordorf, *Sabbat*, n° 143. A carta do papa Eutiquiano (f283) contendo a expressão “*absque servile opere a vespera in vesperam celebrare*” (PL 5:166) é espúria: essa expressão só se tomou comum no século 7^Q.
30. Os éditos imperiais posteriores tratam, em sua maior parte, da proibição de litígios e entretenimento circense no domingo; traduções em E R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church* (Londres: SPCK, 1966), documentos n° 144, 209, 220, 236, 243, 279,316,385, 509.
31. MGH *Capitularia Regum Francorum* 1:61; para mais legislações carolíngias com respeito ao domingo, cf. E L. Ganshof, *The Carolingians and the Frankish Monarchy* (Londres: Longman, 1971), pág. 236, n. 161.
32. Exemplos do século 9² ao século 14 são apresentados por M. G. Glazebrook, “Sunday”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Edimburgo: T. &T Clark, 1921), 12:106.
33. *De ecclesiasticis officiis* 1:24,25 (PL83:760,761). A exegese de Orígenes de Exodo 16, provando que o Dia do Senhor é superior ao Shabbath foi amplamente divulgada no Ocidente medieval por Isidoro.
34. Eex., Rabanus Maurus, *Homília* 41 (PL 110:76,77) (= pseudo-Agostinho, Sermo 280 (PL 39:22742276); pseudo-Alcuino, *De divinis officiis* liber cap. 27 (PL 101:1226,1227) não é outra coisa senão uma passagem de Isidoro.
35. Rabanus Maurus, *Homília* 41; Jonas of Orleans, *De institutione regia ad Pippinum regem* cap. 16 (PL 106:304); Teodolfo of Orleans, *Capitula ad presbyteros parochiae suae* 24 (PL 105:198);

- Rodolfo de Bourges, Capitula cap. 26 (PL 119:716).
36. Rabanus Maurus, *Homília* 41 (PL 110:76). Apesar da obrigação positiva de adorar sempre receber ênfase, o rigor da obrigação negativa de descansar é variado. Rodolfo de Bourges explicou-o em detalhes: “*Videlicet ut nec opera servilia in eo agantur, nec viri ruralium exerceant, nec vineas colant, nec campos arant, nec messem metant, nec fenum seccant, nec sepe ponant, nec silvas stirpent, nec arbores caedant, nec in periculum laborent...*” (etc.) (PL 119:716). Teodolfo de Orleans permitiu as viagens necessárias, desde que houvesse tempo para a missa e as orações (PL 105:198). O Papa Nicolau 1 (em 866) se destacou do pensamento de sua época ao enfatizar a diferença entre o descanso no Dia do Senhor e o descanso dos mandamentos mosaicos com respeito ao Shabbath. O próprio Senhor realizou muitas obras no Shabbath e nossa insistência em seguir a lei literalmente é uma desobediência a ele (PL 119:984ss).
 37. *Homília* 41 (PL 110:76ss).
 38. *Historia scholastica: liber Exodi cap. 39* (PL 198:1165).
 39. *Historia scholastica: liber Genesis cap. 10* (PL 198:1065); Honório de Autun (início do século 12), citado por Wilhelm Thomas, como “o primeiro a formular a doutrina de que um dos sete dias devia sempre ser consagrado a Deus, primeiro o Shabbath e agora o domingo” (ELC 3:2090).
 40. W. Thomas (em ELC 3:2090) data o início de uma aplicação literal do terceiro mandamento (com respeito ao Shabbath) aos cristãos por volta do ano 800 d.C., mas se, de fato, seus exemplos constituem algo mais do que o princípio da analogia, então não são típicos desse período antigo.
 41. W. Thomas, em ELC 3:2278.
 42. Uma crítica à teoria da lei natural em geral e à teoria da lei natural de Aquino em particular pode ser encontrada em D. J. O’Connor, *Aquinas and Natural Law* (Londres: Macmillan, 1967). Para uma defesa teológica moderna da idéia de uma “lei cristã da natureza”, cf. Emil Brunner, *Justice and the Social Order* (Londres: Lutterworth, 1945), cap. 12: Brunner provavelmente contorna a maior dificuldade conceitual, ao não buscar a qualidade *moral* da lei natural na natureza humana. Deve-se observar que os conceitos de lei natural e de “lei da criação” com respeito ao Shabbath não são idênticos, apesar de apresentarem várias semelhanças; aquele requer que, num certo sentido, o Shabbath seja conhecível sem qualquer revelação especial, enquanto este último não precisa fazer essa mesma exigência, apesar da maioria dos defensores de um Shabbath da criação suporem que o faz.
 43. ST Ia 2ae 100, 1. ‘ ‘
 44. ST Ia 2ae 100, 3.
 45. ST Ia 2ae 100, 11. Essas distinções têm por objetivo ser aplicadas à capacidade *geral* do raciocínio humano de compreender preceitos morais. Não revelam preceitos morais redundantes, uma vez que, na verdade, muitas mentes se encontram de tal modo obscurecidas pelo pecado que necessitam ser iluminadas pela revelação e que a revelação dá mais convicção ao conhecimento moral (Ia 2ae 99, 2).
 46. ST Ia 2ae 98, 5.
 47. ST Ia 2ae 100, 5 ad 2; 102, 4 ad 10; 103, 3 ad 4.
 48. Com respeito à definição de Tomás de Aquino para “*Opus servile*” ver McReavy, “*Servile Work*”, pág. 279. ■ -
 49. ST Ia 2ae 107, 3 ad 3.
 50. ST Ia 2ae 100, 8 ad 4.
 51. ST Ia 2ae 100, 3.
 52. Duns Scotus prefere considerar que o Decálogo apresenta uma concordância bastante próxima

- com a lei natural, porém não corporifica (L. L. McReavy, “Sabbatarianism and the Decalogue”, *The Clergy Review* 20 [1941]: 506).
53. McReavy, “Sevile Work”, págs. 279,280.
54. Citado numa tradução em inglês em R. Cox, *The Literature of the Sabbath Question* (Edimburgo: Maclachlan and Stewart, 1865), 1:371-382.
55. M. Herron, “Sunday and Holyday”, *New Catholic Encyclopedia*, 13:802. McReavy, “Servile Work”, 279-283, discute o problema de se definir “trabalho servil” nos textos de autores posteriores a Tomás de Aquino.

11. O Shabbath e o domingo na tradição protestante

R. J. Bauckham

Richard J. Bauckham é professor adjunto no Departamento de Teologia da Universidade de Manchester; Inglaterra.

Nos dois últimos capítulos, acompanhamos o desenvolvimento dos conceitos sabatistas na teologia cristã ao longo de um período extenso que conduziu a uma doutrina sabatista aceita quase com unanimidade¹ na teologia escolástica do final da Idade Média. Tal desenvolvimento foi revertida pelos reformadores protestantes do século 16, que voltaram a uma

posição menos sabatista e mais próxima dos conceitos dos autores no Novo Testamento e dos primeiros Patriarcas. No entanto, um novo sabatismo não tardou a se desenvolver dentro da tradição protestante, de modo particular no puritanismo na Inglaterra, tornando-se especialmente característico do protestantismo inglês, escocês e norte-americano. Essa desenvolvimento protestante não apenas foi mais rápida do que a formação da doutrina sabatista medieval, como também resultou num sabatismo mais rigoroso. O resultado lógico - a configuração mais sólida de sabatismo protestante - foi o sabatismo do sétimo dia. No entanto, os conceitos protestantes de Shabbath e Dia do Senhor nunca chegaram a convencer todos aqueles que buscaram uma base para sua teologia no princípio protestante de soia ***Scriptura.***

Neste capítulo, analisaremos o rompimento com o sabatismo no início da teologia protestante, representada por Lutero e Calvino e a tendência subsequente de uma volta à uma posição mais sabatista. Uma vez que a Inglaterra foi a origem do sabatismo dos países de língua inglesa, daremos atenção especial ao desenvolvimento do sabatismo inglês e, na sequência, faremos um levantamento da oposição aos conceitos sabatistas na teologia inglesa. Por fim, observaremos a tradição minoritária do sabatismo do sétimo dia.

A Reforma continental

Os primeiros reformadores protestantes romperam com a tradição sabatista da teologia do final da Idade Média de tal modo que, à primeira vista, é surpreendente ver como grande parte de suas características voltou a ser aceita posteriormente pela teologia protestante. No entanto, esse não foi o único modo pelo qual a Reforma constituiu um rompimento apenas temporário com o Escoticismo. Certos ou não, ao serem confrontados inicialmente com a tarefa de consolidação, elaboração e defesa, os teólogos protestantes posteriores se voltaram com frequência para os recursos

teológicos do período anterior à Reforma. Além disso, não devemos exagerar as proporções do rompimento dos reformadores com as **premissas** do sabatismo escolástico. Até certo ponto, a rejeição do sabatismo foi relativamente superficial; os reformadores mantiveram vários princípios teológicos dos quais os teólogos medievais haviam derivado sua doutrina sabatista. Podemos observar as seguintes semelhanças fundamentais entre a doutrina escolástica e o pensamento dos reformadores: (1) O Decálogo continuou sendo, como em toda a tradição agostiniana, a essência da moralidade cristã. Os teólogos protestantes de Lutero em diante discutiram questões éticas, quer em catecismos ou teologias sistemáticas, sempre dentro da estrutura dos Dez Mandamentos. (2) Como no Escolasticismo, o Decálogo (ou, pelo menos, a segunda tábua) era identificado como um sumário da lei natural. (3) A distinção entre lei “moral” e “cerimonial” dentro do Decálogo foi mantida.² (4) Não se fez qualquer tentativa mais séria de encontrar uma base para o culto semanal cristão pela exegese do Novo Testamento. Essa questão não havia constituído um problema premente na Idade Média, pois, não obstante sua relação com o mandamento do Shabbath, o Dia do Senhor se encontrava suficientemente fundamentado na autoridade da igreja. No entanto, ao rejeitar a autoridade eclesiástica, os primeiros reformadores protestantes se mostraram propensos a reduzir o Dia do Senhor a uma instituição meramente conveniente, apoiada pelos costumes e pela autoridade da magistratura civil. Ao mesmo tempo, aqueles como Lutero e Calvino que trataram o Dia do Senhor, em todos os seus aspectos teologicamente essenciais, como uma instituição distinta da lei mosaica, ainda assim continuaram a considerá-lo uma derivação formal do aspecto do mandamento do Shabbath referente à lei natural. (5) O princípio de um dia de **descanso para adoração**, que constituía o cerne do sabatismo medieval, não foi rejeitado. Não é difícil entender como o sabatismo protestante se desenvolveu a partir dessas premissas, mas é igualmente

importante observar como os primeiros reformadores resistiram à aparente lógica sabatista desses elementos em seu pensamento.

Lutero

E difícil, senão impossível, dar uma impressão adequada do pensamento de Lutero por meio de uma síntese ou do isolamento de certos aspectos em particular; somente a necessidade de fazê-lo neste texto pode justificar a observação de que a abordagem de Lutero ao Decálogo era escolástica. “Moisés está morto”, “Nada de Moisés nos diz respeito”, “Deus não tirou os alemães do Egito”.³ O repúdio da autoridade do Decálogo como lei de Moisés por Lutero não segue o estilo de Tomás de Aquino, mas a idéia é a mesma. O Decálogo como lei de Moisés só regia os judeus. O Decálogo como lei natural rege todos os homens. “Não lemos a lei de Moisés porque ela nos diz respeito - porque temos de obedecer a ela - mas porque é concorde com a lei da natureza e expressou essa lei com mais perfeição do que os pagãos jamais poderiam tê-lo feito.”⁴ O Decálogo chega até nós com a autoridade da lei de Deus pois preserva dentro de si, de maneira especialmente clara, a lei que se encontra escrita em nosso coração. No entanto, só o faz à **medida que** concorda com a lei natural. Como Tomás de Aquino, Lutero distinguiu dentro do Decálogo o aspecto “cerimonial” da lei abolido por Cristo. Assim, “Uma vez que não é corroborada pela lei natural, a legislação de Moisés acerca das imagens e do Shabbath, e tudo o que vai além da lei natural, é ilícito, nulo e vazio, e entregue de modo específico somente ao povo judeu”.⁵ É evidente que Lutero não pode tentar distinguir entre os aspectos “cerimoniais” e “morais” dentro do Decálogo se referindo a um parâmetro extrabíblico de lei natural. Seu parâmetro para essa distinção é, de fato, o Novo Testamento e seus ensinamentos sobre o Shabbath atribuem grande importância aos textos paulinos (Rm 14-5,6; G14.10,11; Cl 2.16,17).

Nesse sentido, Lutero não apenas se preocupava em se opor ao

catolicismo romano, mas também, em sua ala esquerdista, aos ensinamentos de Andreas Karlstadt, que insistia na obediência dos cristãos tanto à proibição mosaica de imagens quanto à lei mosaica acerca do Shabbath. Nessas duas áreas, a posição de Karlstadt dificilmente podia ser distinguida do pensamento protestante posterior, mas Lutero se opôs a ele com veemência em nome da liberdade cristã.⁶ “Se, em algum lugar o dia é santificado simplesmente por causa do dia em si - se, em algum lugar, alguém baseia sua observância em fundamentos judaicos, então ordeno que trabalheis, cavalgueis, danceis, banqueteeis e façais qualquer coisa que remova essa usurpação da liberdade cristã.”⁷ Para Lutero, o cristão não tem dever algum de observar um dia semanal de descanso e nem mesmo de adorar ***por uma questão de obrigação religiosa.***

No entanto, isso não significa que Lutero desassociou o culto dominical cristão inteiramente do mandamento do Shabbath, nem que defendia qualquer

mudança substancial na ***prática*** tradicional da observância do domingo. O mandamento acerca do Shabbath continuava sendo relevante para os cristãos, não apenas num sentido espiritual,⁸ mas também com referência ao descanso físico, em parte por causa de nossas necessidades físicas, mas, principalmente, a fim de garantir um tempo livre para o culto e a instrução religiosa. Lutero considerava esse requisito do descanso o conteúdo referente à lei natural do mandamento acerca do Shabbath, que permanece quando o aspecto cerimonial mosaico é removido. No entanto, ele o interpreta com um sentido extremamente geral, não como se a natureza exigisse um dia de descanso dentre sete, “Pois onde [a lei sabática] é guardada simplesmente para o descanso, fica claro que aquele que não precisa de descanso pode quebrar o Shabbath e descansar algum outro dia, conforme a natureza lhe permita”.⁹ Em outras palavras, a lei natural requer apenas que o homem passe algum tempo descansando e adorando; não prescreve a duração ou os dias específicos em que isso deve se dar. Para

Lutero, não foi a autoridade divina, mas a autoridade humana que instituiu os requisitos específicos de um descanso semanal aos domingos; ainda assim, trata-se de um exercício inteiramente legítimo e necessário da autoridade humana para suprir certas necessidades práticas. Lutero defende o domingo cristão como uma instituição civil ou eclesiástica que visa beneficiar as classes trabalhadoras, as quais, de outro modo, não teriam nem descanso físico e nem a oportunidade de participar do culto congregacional.¹⁰

A posição luterana original é expressada com exatidão na Confissão de Augsburgo (1530):

Pois é incorreto o pensamento dos que julgam que a observância do domingo em lugar do sábado foi instituída como necessária, pela autoridade da igreja. Foi a Escritura que ab-rogou o sábado, não a igreja. Porque depois de revelado o evangelho, podem omitir-se todas as cerimônias mosaicas. Contudo, visto que era necessário estabelecer um dia determinado, a fim de que o povo soubesse quando devia reunir-se, é manifesto que a igreja destinou o domingo para esse fim e, ao que parece, a solução agradou tanto mais por esta razão adicional: terem os homens um exemplo de liberdade cristã e saberem que nem o sábado nem qualquer outro dia é observância necessária.¹¹

Calvino

Na teologia de Calvino, assim como na de luteranos posteriores, o lugar da lei como guia para a vida cristã adquire maior proeminência; é justamente ao viver de acordo com a lei que os homens podem refletir a retidão de Deus.

Essa lei se encontra resumida nas duas tábuas do Decálogo, que, portanto, são permanentemente válidas. Para Calvino, sua relação com a lei natural se restringe à segunda tábua; somente no caso desses mandamentos, a “Lei de

Deus, que chamamos de lei moral, não é outra coisa senão o testemunho da lei natural e da consciência que Deus gravou na mente dos homens”.¹² No caso da primeira tábua, os efeitos do pecado se estendem não apenas sobre a capacidade natural do ser humano de guardar os mandamentos, mas também sobre sua capacidade de conhecê-los.¹³ O tipo de obediência que a lei exige é a obediência interior e sincera do amor; a ética de Calvino não é legalista, pois interpreta o significado e as intenções do Decálogo à luz de todos os ensinamentos éticos do Novo Testamento. O Sermão do Monte não é uma extensão da lei, mas sua verdadeira interpretação. Uma vez que, dentro da tradição agostiniana, Calvino considera que a lei explica os princípios do amor a Deus e ao próximo, sua doutrina da “mortificação”, segundo a qual o morrer para si mesmo abre o coração para o amor divino, se toma especialmente relevante. Calvino “encontra, no cerne da lei, um chamado austero para negar a si mesmo e carregar a cruz”¹⁴ e para ele a mortificação é o conteúdo específico do quarto mandamento.

Calvino se refere à posição singular de honra que o quarto mandamento ocupava no Antigo Testamento e a severidade extrema com que era impingido.¹⁵ Tal rigor só pode ser devidamente compreendido diante do propósito do mandamento que Calvino explica usando Hebreus 4. O primeiro e maior objetivo do mandamento é o elemento “cerimonial” que se cumpriu em Cristo - uma abstenção rigorosa e precisa do trabalho no sétimo dia da semana. A severidade da legislação mosaica com respeito ao Shabbath é decorrente não apenas da necessidade prática de um dia livre para adorar, mas da função do Shabbath mosaico como prenúnciação do descanso espiritual da salvação em Cristo. Quando os israelitas descansavam no Shabbath, mesmo quando participavam dos cultos, estavam aprendendo a lição da mortificação e da nova vida em Cristo, e Calvino afirma que somente ao compreenderem isso é que estavam, verdadeiramente, observando o Shabbath.¹⁶

Assim, Calvino enfatiza, acima de tudo, o aspecto “cerimonial” do

quarto mandamento. Argumenta com veemência contra uma teologia judaizante que diz respeito somente à especificação do sábado como dia semanal de descanso e a considera “cerimonial” e abolida. Para o reformador, o aspecto “cerimonial” vai além do dia da semana e abrange a **maneira** de observar esse dia, a abstenção estrita e rigorosa do trabalho que caracterizava o Shabbath mosaico.¹⁷

A relevância desse aspecto “cerimonial” do mandamento do Shabbath para o cristão deixou de ser literal. Deve ser classificada juntamente com a circuncisão e os sacrifícios como parte da educação espiritual de Israel no período antes “da plenitude do tempo, quando a verdade de suas sombras se manifestou e a aliança de Deus assumiu uma forma diferente”.¹⁸ Uma vez que a substância daquilo que a cerimônia prefigurava se encontra presente no próprio Cristo, não precisamos mais dos tipos externos necessários para a orientação de Israel.¹⁹ Porém, não estamos desobrigados do significado espiritual do mandamento - a necessidade de mortificação. “Pois, que outro sentido tem a cessação de nossos trabalhos senão a mortificação de nossa carne, quando um homem renuncia a si mesmo a fim de que possa viver para Deus?”²⁰ Essa nova ênfase sobre um aspecto do “Shabbath espiritual” agostiniano é o que Karl Barth chamou do “misticismo sabático” de Calvino.²¹ Trata-se de uma tentativa de fazer justiça teológica à proeminência do tema do Shabbath na Bíblia. Sem dúvida, a obediência a essa exigência de mortificação não pode se restringir a um dia da semana.²² Uma vez que a santificação completa não será alcançada aqui na terra, nesse sentido, o mandamento do Shabbath possui um referência escatológica,²³ mas a ênfase de Calvino é sobre a santificação nesta vida, e não sobre o descanso escatológico no Shabbath como o significado espiritual do mandamento.

Apesar de Calvino enfatizar esse aspecto “cerimonial” do quarto mandamento, com sua aplicação espiritualizada ao cristão, também dá espaço para dois propósitos subordinados do mandamento que ainda se

aplicam literalmente ao cristão. O primeiro deles é separar um dia fixo para o culto congregacional. No entanto, até mesmo nesse aspecto, Calvino se mostra sensível à acusação de judaização ao fazer uma aparente distinção entre os dias. “Minha resposta é que, de modo algum, observamos dias como se houvesse algo de sagrado nos feriados ou como se não fosse legítimo trabalhar durante os mesmos; trata-se, porém, de um respeito ao governo e à ordem - e não aos dias.”²⁴ Assim como Lutero, Calvino enfatiza que a instituição do domingo semanal é apenas uma questão de conveniência e ordem, uma vez que o culto congregacional diário seria inviável. Na opinião de Calvino, a igreja primitiva provavelmente continuou a usar o sábado com esse fim por algum tempo. O domingo foi colocado em seu lugar para fazer frente às tendências judaizantes; o dia da ressurreição foi escolhido, pois foi a ressurreição que aboliu as “sombras da lei”. A instituição do Dia do Senhor é tão claramente apenas uma questão de conveniência prática que Calvino se recusa a “se apegar ao número sete, colocando a igreja sob seu jugo de servidão”.²⁵

Duas questões surgem com relação a esse segundo propósito do mandamento. Em primeiro lugar, deve-se considerar a questão do ciclo semanal. Nas *Institutos* e em outros textos, Calvino concorda claramente com Lutero que o ritmo de cada **sétimo** dia como dia de adoração não foi dado por Deus aos cristãos. Caso considerassem apropriado, certas igrejas poderiam variar esse ritmo. Porém, em seu comentário sobre Gênesis, Calvino ensina que um mandamento para descansar um dia dentre sete, a fim de ficar livre para adorar, pode ser datado do tempo da criação.²⁶ A sugestão mais plausível para conciliar essas declarações é que Calvino considera um dia dentre sete o requisito **mínimo**; Deus exige pelo menos isso, mas seria melhor prestar culto com mais frequência.²⁷

Em segundo lugar, tem-se a questão do descanso no domingo. Ao contrário do judeu no Shabbath mosaico, o cristão deve descansar somente a fim de ficar livre para adorar. Mas, por vezes, Calvino interpreta esse

requisito com uma rigidez surpreendente. Tanto o trabalho diário quanto a recreação devem ser suspensos durante todo o dia a fim de o mesmo ser dedicado integralmente à adoração congregacional e particular, e à instrução religiosa.²⁸

Esses dois pontos não fazem de Calvino um sabatista, uma vez que ele não considera que a observância cristã de um dia semanal de descanso é ordenada diretamente pelo quarto mandamento (aliás, somente em seu comentário sobre Gênesis ele a considera uma lei da criação). O resultado prático, porém, apresenta uma semelhança extraordinária com a teologia escolástica medieval, e é possível observar, sem qualquer dificuldade, como uma ênfase sobre esses aspectos do ensinamento de Calvino pôde levar a uma interpretação mais sabatista do reformador por alguns autores calvinistas posteriores.²⁹

Por fim, Calvino dá espaço para uma outra aplicação literal do mandamento aos cristãos: o requisito de “darmos descanso do seu labor aos servos e trabalhadores”. Esse aspecto humanitário é um “uso secundário do Shabbath” e não “uma parte inerente de sua instituição original”. No entanto, continua sendo válido.³⁰

A tendência ao sabatismo

O rompimento dos reformadores com o sabatismo medieval não foi completo; nem Lutero e nem Calvino afirmaram que o quarto mandamento exigia que os cristãos descansassem no domingo, porém ambos asseveraram que, por uma questão de conveniência e ordem, era necessário haver um dia semanal de descanso para a adoração. Como indivíduo, o cristão deve descansar e adorar no dia prescrito pela autoridade humana (na prática, o domingo); tem liberdade apenas de exceder esse requisito. Além disso, tanto Lutero quanto Calvino situaram seus ensinamentos acerca da observância do domingo no contexto de sua discussão sobre o quarto

mandamento e, em seus comentários sobre Gênesis - porém não em outras partes de seus textos - ambos ensinaram que um dia semanal de descanso para a adoração havia sido ordenado na criação.

Assim, não é de surpreender que outros teólogos protestantes tenham sucumbido com facilidade aos encantos da compatibilidade evidente e voltado à visão escolástica de um dia de descanso para a adoração como a lei natural contida no mandamento acerca do Shabbath. Isso ocorreu, primeiramente, na teologia reformada, a qual sempre se mostrou mais diversa do que a posição do próprio Calvino, e não na teologia luterana, a qual, nessa ocasião, se manteve próxima dos conceitos de Lutero, como se pode observar, por exemplo, em Filipe Melânc-ton,³¹ Johannes Brenz³² e Martin Chemnitz.³³ Nos teólogos reformados Zwinglio, Martin Bucer e Pedro Mártir, encontramos aquilo que se tomaria uma posição reformada geral: a lei de Deus requer um dia semanal de descanso para a adoração, mas não especifica **qual dia**. Assim, Pedro Mártir distinguiu entre os elementos que são “perpétuos e eternos” e aqueles que são “mutáveis e temporais” **dentro do aspecto “cerimonial”** do mandamento do Shabbath. Separar um dia dentre sete “para a adoração pública a Deus” é perpétuo; o **dia específico** da semana é mutável. Não se sabe quando a mudança foi feita pela igreja do Novo Testamento, que se viu livre para escolher o dia de adoração e considerou o primeiro dia apropriado por causa da ressurreição. Desse modo, Pedro Mártir preservou, ostensivamente, os conceitos de liberdade cristã e a não-distinção dos dias que encontrou nas referências paulinas ao Shabbath. Não “atribuímos mais santidade a um dia dentre os outros. Antes, por uma questão de ordem e um certo costume civil da igreja, nos reunimos nesse dia em vez de algum outro”.³⁴ Semelhantemente, Bucer ensinava que a igreja primitiva consagrou o primeiro dia em vez do sétimo em memória da ressurreição e para mostrar que os cristãos não devem obediência a Moisés.³⁵ E difícil tomar ao pé da letra a declaração de Bucer de que “não se deve permitir

fazer qualquer outra coisa nesse dia senão se reunir na congregação do culto”,³⁶ mas um dia completo de descanso para a adoração é um princípio comum no pensamento reformado.

A posição sabatista de Heinrich Bullinger (t 1575), o sucessor de Zwinglio em Zurique, foi uma decorrência natural dos conceitos de Calvino, mas mudou inteiramente a sua ênfase. De um modo geral, Bullinger se preocupava muito mais que seus antecessores com a instrução ética detalhada e sua exposição do quarto mandamento passa rapidamente por uma discussão sobre o descanso espiritual e termina numa longa reflexão sobre a relevância do mandamento para o “serviço exterior a Deus” pelo cristão. Bullinger parece evitar a conclusão de que a lei moral (natural) requer um dia semanal de descanso para a adoração; porém, ao insistir que a lei requer a existência de “um tempo prescrito para o exercício exterior da religião” consegue garantir a autoridade do mandamento acerca do Shabbath para a observância dominical.

Sabemos que o Shabbath é cerimonial, na medida em que é associado a sacrifícios e outras cerimônias judaicas e, na medida em que é ligado a um certo tempo; porém

- no que se refere ao exercício da religião e à proclamação da verdadeira piedade no sétimo dia, à manutenção de uma ordem justa e apropriada dentro da igreja e à preservação do amor ao próximo - digo que é perpétuo, e não cerimonial... Portanto, os membros da igreja primitiva mudaram o dia de Shabbath a fim de que não parecesse, porventura, que estavam imitando os judeus e preservando sua ordem e suas cerimônias... E, apesar de não encontrarmos em parte alguma dos escritos dos apóstolos qualquer menção a um mandamento de que esse domingo seja santificado, pelo fato de sermos ordenados pelo quarto preceito da primeira tábuas a cuidar da religião e exercitar a piedade exterior, seria contra toda a piedade e caridade cristãs negar a santificação do domingo: especialmente tendo em vista que a adoração pública a Deus não pode se dar sem um tempo e

espaço determinado de santo descanso.³⁷

Bullinger obscurece as distinções entre as alianças ainda mais do que Calvino. Assim, chega a uma lista de quatro ingredientes para o culto de “Shabbath” tanto em Israel quanto na igreja do Novo Testamento: leitura e explicação das Escrituras, orações públicas, sacrifícios/sacramentos e atos de caridade.³⁸ O aspecto positivo do domingo, os deveres espirituais para os quais o “santo descanso” tem por objetivo liberar o cristão é, na visão de Bullinger, inteiramente voltado para o culto congregacional; o único dever religioso “privado” do qual ele trata é aquele do cabeça da casa para com sua família e servos, cuidando para que adorem e dando-lhes instrução religiosa.³⁹ Apesar de Bullinger seguir Calvino e mencionar a necessidade humanitária de se conceder descanso aos trabalhadores, ao que parece, acredita que essa folga não passaria de “ociosidade” caso não fosse usada para a adoração; o descanso sabático é específico para a adoração. “Por esse motivo, é ordenado o descanso exterior - para que a obra espiritual não seja impedida pelo trabalho físico.”⁴⁰ Uma vez que Bullinger não considera que o descanso do Shabbath mosaico possui algum propósito distinto do descanso cristão no domingo - o descanso para a adoração - não hesita em aplicar detalhes do descanso sabático do Antigo Testamento à era do Novo Testamento. Conclui com base em Números 15 que o dever do magistrado cristão é castigar os transgressores do Shabbath, até mesmo com a morte.⁴¹ E possível que tenha sido o primeiro teólogo protestante a discutir em detalhes as atividades permitidas e proibidas para o domingo, dando espaço para as obras de misericórdia e necessidade, e censurando abusos do Shabbath como os “prazeres carnavais”, “qualquer ocupação manual” e dormir tarde.⁴² Bullinger é citado extensivamente em função de sua influência bastante ampla. Incorporada na obra *Décadas*, sua exposição do quarto mandamento se tornou um texto autorizado para os clérigos paroquiais da Inglaterra,⁴³ enquanto a Segunda Confissão Helvécia (1566),

que declara a posição de Bullinger com grande ênfase na distinção entre o Dia do Senhor e o Shabbath,⁴⁴ foi amplamente aceita por todas as igrejas da Europa.

Os ensinamentos de Johannes Wolfius,⁴⁵ sucessor de Bullinger em Zurique, e dos teólogos de Heidelberg, Zacharias Ursinus (t 1583), Franciscus Junius (François du Jon; 11602)⁴⁶ e Hieronymus Zanchius (Girolamo Zanchi, 11590⁷), eram ainda mais enfaticamente sabatistas. Ursinus e Zanchius, ambos extremamente respeitados em sua época, podem ser considerados representativos da teologia reformada do final do século. Ursinus, o mais conservador dos dois, foi responsável pelo Catecismo de Heidelberg (1563) - de aspecto nada sabatista, mas que, ainda assim, inverte a ordem do conceito de Calvino acerca do quarto mandamento, ensinando que ele requer, em primeiro lugar, os deveres do culto público e, em segundo lugar, o “descanso público” da santificação.⁴⁷ Ao contrário da Segunda Confissão Helvécia, o Catecismo de Heidelberg não faz menção alguma de um dia de descanso e, na verdade, aplica os preceitos do mandamento quanto ao culto apenas particularmente ao Dia do Senhor. O efeito da estrutura da ética protestante com base no Decálogo ampliou ao máximo a abrangência de cada mandamento. Assim como se considerava que o quinto mandamento não se referia somente à obediência aos pais, mas também ao respeito às autoridades da igreja, do estado e da sociedade, à preocupação com os dependentes e aos deveres dos pais para com seus filhos, da mesma forma o quarto mandamento era tido como a origem de todos os deveres na esfera do culto público, dos atos de caridade, do ministério e da educação religiosa. A discussão de Ursinus sobre o modo como o Shabbath é santificado e como é profanado não se referia ao descanso, mas a essas obrigações da vida eclesiástica, que dizem respeito especial, porém não exclusivamente, ao Dia do Senhor.⁴⁸ A ênfase de Ursinus não é sobre o descanso, mas ainda assim, o princípio de um dia de descanso para a adoração é fundamental para o seu conceito. O aspecto

“cerimonial” do Shabbath que havia sido abolido não era outra coisa senão sua **significação** prefigurativa e o fato de a mesma estar associada ao sétimo dia em particular.⁴⁹ A liberdade cristã e a ausência de distinção entre os dias são garantidas pela anulação desses aspectos, de modo que *o dia específico* da semana é “indiferente”, sendo a necessidade de “decência e ordem” e não a “diferença entre os dias” aquilo que separa o Dia do Senhor do restante da semana.⁵⁰

Apesar de o Shabbath cerimonial ter sido anulado e ab-rogado no Novo Testamento, o Shabbath moral ainda continua a existir e nos diz respeito; até mesmo o aspecto mais geral do Shabbath cerimonial nos diz respeito e permanece, a saber, que *um determinado tempo* deve ser separado para o ministério da Igreja. Pois devemos sempre ter algum dia no qual a palavra pode ser ensinada na Igreja e os sacramentos podem ser ministrados. No entanto, não estamos limitados ou presos ao sábado, à quarta-feira ou a qualquer outro dia específico e, portanto, o Shabbath não nos diz respeito cerimonialmente em termos específicos ou particulares, mas se refere a nós e, semelhantemente, a todos os homens, e permanece em termos morais e cerimoniais em geral.⁵¹

Tanto quanto o Shabbath mosaico, esse dia de culto público exige que “todos os trabalhadores dêem lugar à adoração pública e particular a Deus, adoração esta que, nos outros dias, todo homem exercita de acordo com sua vocação”. As obras de caridade e necessidade são permitidas, mas não os “trabalhos servis” (definidos por Ursinus como “aqueles que impedem o exercício do ministério”).⁵²

O comentário de Zanchius sobre o quarto mandamento é uma das discussões mais extensas antes das grandes monografias controversas do século 17,⁵¹ sendo considerada também mais meticulosa e sistemática do que quaisquer discussões anteriores. Enquanto Pedro Mártir (e Ursinus, com menos precisão) havia tratado o dia semanal de descanso para a

adoração como uma parte não ab-rogada da lei “cerimonial”, Zanchius a situou inequivocamente na categoria de lei moral (natural), que nunca foi e não pode ser ab-rogada. “A natureza ensina a todos os homens” que devem dedicar um dia dentre sete ao culto público.⁵⁴ Deus colocou na estrutura da criação um padrão de 6/1 no que diz respeito à vida ativa-contemplativa.⁵⁵ Somente a função do Shabbath como tipo da salvação em Cristo e a especificação do sétimo dia eram aspectos “cerimoniais” e que, portanto, haviam sido anulados.⁵⁶ Zanchius também é conhecido pela atenção que dedicou à definição dos trabalhos proibidos no Shabbath, para a qual lança mão das distinções escolásticas do significado e dos tipos de **“opus servile”**,⁵⁷ o que, no entanto, parece resultar em grande parte de sua preocupação em apresentar uma discussão exaustiva. Comparada com as desenvolvimentos puritanos ingleses, sua discussão se mostra extremamente teórica. No que se refere ao descanso sabático como sendo exclusivamente o descanso exigido para a adoração pública a Deus,⁵⁸ Zanchius é totalmente tradicional, e o princípio de um dia de descanso para a adoração é tão axiomático para o pensamento reformado do final do século 16 que o comentário resumido de Zanchius sobre o quarto mandamento omite qualquer discussão explícita sobre o descanso.⁵⁹

No século 17, a Holanda se tornou, com um certo estímulo da Inglaterra e da Escócia, o centro do pensamento reformado sobre essa questão na Europa continental e lá os principais teólogos se envolveram em controvérsias extensas e enérgicas ao longo de todo o século,⁶⁰ causando, com frequência, a perplexidade de observadores ingleses e escoceses pelo Calvinismo impecável dos autores anti- sabatistas. Na teologia da ortodoxia luterana, as doutrinas sabatistas predominavam extensivamente com menos controvérsia. Ao defender o conceito de Lutero acerca do Shabbath em 1702,⁶¹ o pietista Johann Samuel Stryk foi recebido com uma saraivada de protestos indignados. No continente, os conceitos sabatistas nunca

chegaram a penetrar a vida nacional e social com a mesma profundidade que na Inglaterra, Escócia e América do Norte, uma ocorrência que não se deve exclusivamente a fatores teológicos. De qualquer modo, o cerne do interesse das controvérsias teológicas européias não era o questionamento da necessidade prática de um dia de descanso para a adoração, mas sua condição como lei moral eterna ou mera instituição eclesiástica.

O Sabatismo inglês⁶²

A doutrina puritana inglesa acerca do Shabbath era conhecida entre alguns eclesiásticos holandeses do século 17 como *Figmentum Anglicanum*,⁶³ e há um certo consenso de que o desenvolvimento da doutrina sabatista se deu de modo distinto na Inglaterra. Tanto a Escócia quanto as colônias norte-americanas (Nova Inglaterra) apresentaram suas próprias variações idiossincráticas, mas, a princípio, derivaram sua doutrina da Inglaterra. F. D. Maurice, que não simpatizava de modo algum com o Shabbath puritano, ainda assim declarou em 1853: “Creio, irmãos, que podemos tomar para o nosso país o melhor conceito acerca do Shabbath que se pode encontrar em qualquer lugar”.⁶⁴

A maioria dos protestantes ingleses da metade do século 16 apresentava idéias indefinidas quanto à base para a observância do domingo, como tem sido o caso de grande parte dos cristãos ao longo dos séculos; mas, pelo menos em retrospectiva, o surgimento de um “novo sabatismo” no final do século parece ser uma desenvolvimento natural de tendências anteriores. A influência da posição anti-sabatista radical de Tyndale e Frith foi inexpressiva e as atitudes oficiais da igreja reformada da Inglaterra demonstram uma ligação fundamental com o sabatismo da igreja da pré-Reforma, modificada por uma nova ênfase sobre a supressão das diversões de domingo.⁶⁵ O contraste de conceitos em Cranmer e Hooper⁶⁶

reflete diferentes influências da Europa continental, mas a visão de Hooper foi a teologia de Zurique que se mostrou cada vez mais predominante no reinado de Elisabete. A Homília Elisabetana acerca do lugar e tempo de oração, um discurso que, posteriormente, se mostrou tão problemático para os anglicanos, associava o quarto mandamento e o domingo de maneira incerta. A instrução catequética da igreja atribuía proeminência considerável ao Decálogo e, a partir de 1552, a cada celebração da Santa Ceia, os fiéis oravam, “Inclina o teu coração para guardar esta lei”, depois de cada um dos Dez Mandamentos. “Shabbath” era o termo comum para o domingo na Inglaterra do século 16 e foi só no século seguinte que se tomou um termo típico do puritanismo.⁶⁷ O clero elisabetano mais consciencioso possuía amplos conhecimentos dos teólogos reformados mais recentes, especialmente de Bullinger. Portanto, não é de surpreender que uma preocupação prática generalizada com a observância do domingo nos últimos anos do reinado tenham antecedido a manifestação plena da “nova” teologia sabatista, que, a princípio, não passou de uma asserção mais clara do conceito geral de que o Shabbath do quarto mandamento devia ser guardado aos domingos. A essa altura, não se tratava de um conceito restrito aos “puritanos” (em qualquer sentido prático de uso do termo).⁶⁸

Antes da controvérsia do século 17, Richard Hooker apresentou a discussão mais completa feita de um ponto de vista claramente “anglicano”. Sua doutrina fundamental é escolástica: a lei moral imutável requer a santificação “de uma sétima parte ao longo de todas as eras de todo o mundo”.⁶⁹ A santificação jubilosa dos “dias festivos” (i.e., domingos e outros dias de festa do calendário eclesiástico) é constituída da “mistura apropriada, por assim dizer” de “Louvor, Liberalidade e Descanso”, pois “as tendências mais naturais de nosso regozijo em Deus são, em primeiro lugar, os louvores a ele apresentados com alegre espontaneidade mental, seguidos de nosso conforto e deleite expressados pela liberalidade caridosa que vai além da generosidade comum e, por fim, da suspensão dos

trabalhos habituais, dos labores e cuidados que não foram criados para ser companheiros de tal regozijo”.⁷⁰ Com respeito ao descanso, Hooker mantém um equilíbrio cuidadoso entre a condenação crítica do “desprezo voluntário e escandaloso” do descanso dominical, uma interpretação relativamente generosa dos trabalhos necessários e uma ênfase sobre o caráter religioso do descanso, que não consiste em ociosidade, mas “em liberdade das ações para o júbilo religioso”, um antegozo do descanso eterno e uma expressão natural do regozijo proveniente da celebração dos atos da misericórdia de Deus.⁷¹ O único ponto de controvérsia com os puritanos é a questão da observância de outros dias festivos além do domingo. A argumentação de Hooker em favor desses dias se deve não apenas à sua defesa da autoridade eclesiástica em geral, mas também ao fato de ele considerar os dias santos como “memoriais públicos” das misericórdias de Deus. “São o esplendor e a dignidade visível de nossa religião, testemunhas poderosas da verdade antiga, estímulos ao exercício de toda a piedade, sombras de nossa ventura infindável no céu, registros permanentes e memoriais na terra, pelos quais aqueles que se recusam a ouvir nossos ensinamentos podem ser levados a ver nossos atos, de modo a compreender aquilo em que cremos.”⁷² Por motivos como esses, o “anglicanismo” do século 17 dava grande valor ao ano eclesiástico - e aos domingos como parte do mesmo - e se opunha ao sabatismo puritano não apenas por sua rigidez, mas também por adotar um padrão diferente de culto público.

O “novo sabatismo” surgiu no contexto de um crescente interesse na teologia moral prática, um interesse que, naturalmente, assumiu a forma das interpretações do Decálogo.⁷³ Lancelot Andrewes, cujo sabatismo se desenvolveu ao longo de palestras catequéticas sobre o Decálogo em Cambridge na década de 1580, foi apenas um dentre vários pregadores desse tipo,⁷⁴ sendo que a maioria deles provavelmente devia uma parcela de suas idéias a Richard Greenham, o manancial da teologia prática puritana. No entanto, as exposições de Greenham e Andrewes acerca do quarto

mandamento não foram publicadas nessa época e a obra considerada o ponto de partida do sabatismo puritano é *The Doctrine of Sabbath* de Nicholas Bownde. Esse texto se originou de sermões sobre o Decálogo pronunciados em 1586, impressos pela primeira vez em 1595 e, posteriormente, numa edição expandida em 1606. Trata-se de uma obra de influência crucial.⁷⁵

Daí em diante, as controvérsias se tornaram cada vez mais intensas e ffe- quentes e “o próprio Shabbath não teve descanso algum”, como admitiu um de seus defensores.⁷⁶ Ainda que, a princípio, os puritanos tenham se mostrado tão divididos a respeito desse tema quanto qualquer outro grupo, o “novo sabatismo” não tardou em ser rotulado de puritano. Apologistas “anglicanos” como Thomas Rogers difundiram o mito de que a doutrina do Shabbath era um movimento puritano deliberado com o objetivo de subverter a igreja em sua forma existente.⁷⁷ Por questões de censura, as principais obras sobre o sabatismo puritano só foram publicadas a partir da década de 1640. A doutrina foi preservada na Confissão e nos Catecismos de Westminster e, talvez, defendida de modo mais douto e completo na obra *Sabbatum redivivum* (1645 e 1652) de Daniel Cawdrey e Herbert Palmer.

Num relato breve da doutrina sabatista, devemos deixar de fora um grande número de variações de opinião e esboçar somente as linhas mais gerais de concordância. O conceito de Shabbath como lei da criação sempre foi ensinado e considerado uma parte integrante da doutrina como um todo.⁷⁸ Acreditava-se, de um modo geral, que em função disso, a observância do Shabbath era permanentemente obrigatória para todos os homens, apesar de os oponentes por vezes ressaltarem as deficiências dessa conclusão.⁷⁹ Na verdade, não era apenas a origem primitiva do Shabbath que lhe conferia um caráter universal e permanentemente obrigatório. Essa condição podia ser garantida, em sua totalidade, pelo fato de se tratar de uma lei **moral**. O Shabbath era tido como um mandamento moral referente

às relações fundamentais entre Deus e os homens que antedatavam até mesmo a queda. Era moral por causa de seu lugar no Decálogo, que para os puritanos não continha “nada cerimonial, nada típico e nada a ser anulado”.⁸⁰ Esse conceito do Decálogo era uma parte necessária da argumentação e, com freqüência, tido como óbvio. “Trata-se de uma verdade tão inabalável quanto as colunas do céu: Deus deu a todos os homens, universalmente, uma regra de vida para conduzi-los ao seu fim. Se essa regra não é o Decálogo em sua totalidade, então o que é?”⁸¹ O ponto controverso dessa questão era “o Decálogo em **sua totalidade**”, pois no século 17 reconhecia-se quase com unanimidade o caráter permanentemente obrigatório do Decálogo **como um sumário da lei natural**.⁸² Acreditava-se, de um modo geral, que o quarto mandamento **continha** o requisito da lei natural para que os homens reservassem **algum** tempo para o culto religioso. Mas como era possível a especificação de um dia de descanso dentre sete ser uma lei moral peremptória?

No século 17, o ponto principal de controvérsia era a “moralidade do quarto mandamento”.⁸³ Nicholas Bownde havia adotado uma equação simples segundo a qual lei natural = lei moral = Decálogo. Assim, o mandamento do Shabbath que exigia um dia de descanso dentre sete havia sido escrito no coração do homem na criação e era, portanto, “natural, moral e perpétuo”.⁸⁴ Porém, ao que parece, para os pensadores ingleses do século 17 era difícil aceitar o conceito de um dia de descanso dentre sete como requisito de uma lei **natural**. A teoria da lei natural estava se tornando cada vez mais racional e o seu conteúdo não podia ser determinado com tanta facilidade apenas pelas Escrituras. Certas ocorrências oportunas contribuíram para aproximar ao máximo a lei natural do mandamento do Shabbath,⁸⁵ mas, de um modo geral, os puritanos consideraram insustentável a idéia da lei do Shabbath como sendo inteiramente “natural” e abandonaram-na.

Assim, no lugar da expressão “natural, moral e perpétua” empregada

por Bownde, os teólogos de Westminster falavam de um “mandamento **efetivo**, moral e perpétuo, obrigatório para todos os homens de todas as eras”.⁸⁶ A terminologia é um tanto confusa, uma vez que “lei moral” (= lei natural) e “lei efetiva” haviam sido consideradas, até então, categorias mutuamente exclusivas. Conforme Cawdrey e Palmer explicam ao falar do mandamento do Shabbath como sendo “inteiramente moral”, consideraram a “lei moral” num sentido amplo, que incluía tanto a lei natural quanto a “lei moral efetiva”. “Uma lei moral é qualquer lei de Deus expressa nas Escrituras (quer se possa comprovar que é natural ou não) que, desde o tempo de sua transmissão até o fim do mundo, é peremptória para todas as gerações posteriores àquela para a qual foi transmitida; e, mais especificamente, é de caráter compulsório para a Igreja, pois as Escrituras - a Palavra de Deus - foram escritas especialmente para ela e dizem respeito especialmente a ela.”⁸⁷ Assim, apesar de o quarto mandamento não ser uma lei moral **natural**, como os outros nove são “em grande parte”, é uma lei moral **efetiva** e igualmente peremptória. Desse modo, Cawdrey e Palmer podem afirmar que “o quarto mandamento é, literalmente, um preceito moral” cuja substância não é apenas “um tempo indefinido” (seu conteúdo considerado como lei natural), mas um dia inteiro dentre sete.⁸⁸ Essas definições têm o propósito de resgatar o conceito de leis divinas universalmente compulsórias das restrições impostas pela teoria corrente da lei natural e, com isso, deslocam a discussão do problema da relação entre o Decálogo e a lei natural para outros tipos de argumentação em favor do caráter universal do Decálogo. Dentre estas, a mais relevante, porém abrangente demais para ser tratada neste contexto, diz respeito à idéia de se distinguir o Decálogo do restante da lei mosaica e à forma como Cristo e os autores do Novo Testamento trataram da lei.

No entanto, outro problema mais específico do quarto mandamento surgiu da visão do Decálogo como lei inteiramente moral, pois se poderia pensar que somente os sabatistas do sétimo dia tinham como adotar esse

conceito de modo coerente. A maioria dos sabatistas, incluindo alguns dos puritanos,⁸⁹ acreditam que o quarto mandamento contém, em parte, uma lei efetiva ab-rogada (normalmente chamada de “lei cerimonial”), pelo menos com referência à sua especificação do **sétimo** dia e a aplicação direta do Decálogo todo aos cristãos é, portanto, dificultada por ressalvas quanto à questão da “mudança do dia” que, dentro dessa visão, se torna, provavelmente, a dificuldade central. Segundo a confissão desconcertante de Cawdrey e Palmer, a seu ver, um dos principais motivos pelos quais os estudos sabatistas anteriores não haviam se mostrado inteiramente convincentes era o fato de “concordarem com seu adversário que o Shabbath no sábado se encontrava literalmente prescrito no quarto mandamento; acreditamos que aquele que cede nesse ponto perdeu não apenas a causa, mas também o Mandamento”.⁹⁰ De acordo com a solução desses dois autores, proposta anteriormente por Greenham, Richard Bernard e outros,⁹¹ o quarto mandamento **não** contém a observância **do** sétimo dia (em ordem), mas “de um dia dentre sete ou **um** sétimo dia” (em frequência).

⁹²

De que maneira o mandamento exigia que se passasse o Shabbath?
Nas palavras do Breve Catecismo de Westminster:

Deve-se santificar o [Shabbath] com um santo repouso por todo aquele dia, mesmo das ocupações e recreações temporais que são permitidas nos outros dias; empregando todo o tempo em exercícios públicos e particulares de adoração a Deus, exceto o tempo preciso para as obras de pura necessidade e misericórdia.⁹³

A doutrina puritana não afirmava que o quarto mandamento prescreve o descanso por si mesmo.⁹⁴ Todos os seus partidários acreditavam que o descanso sabático cristão era **para a adoração** e a rigidez puritana acerca do descanso de um dia inteiro envolvia uma consagração correspondente do mesmo aos deveres religiosos. Havia, porém, certas

diferenças na ênfase. Alguns, como Richard Bernard e William Twisse (seguindo Calvino), distinguiram o descanso “cerimonial” do descanso “moral”. O primeiro era mais rigoroso e se restringia ao Shabbath mosaico, tendo como propósito ser uma prefiguração de Cristo.⁹⁵ Bownde, por outro lado, considerava que o rigor do Shabbath mosaico era necessário para seu propósito “moral”; o significado figurativo foi acrescentado ao Shabbath no Sinai sem afetar a prática do descanso no domingo. Assim, continua sendo igualmente válido que “apesar de os homens poderem descansar nos outros seis dias para o seu próprio bem e proveito, ...o descanso nesse dia deve ser extremamente metódico, exato e preciso, seguindo uma prática diferente daquela que costuma ser observada pela maioria dos homens”.⁹⁶ Alguns sabatistas do século 17 acreditavam que todas as regras do Shabbath mosaico fora do Decálogo eram leis cerimoniais e judiciais que haviam sido anuladas e se aplicavam somente ao Shabbath mosaico.⁹⁷ Outros defendiam a observância de pelo menos algumas dessas regras, talvez até a pena de morte para a violação do Shabbath.⁹⁸ A oposição ao lazer no Shabbath era praticamente geral, com base no fato de que, por certo, impedia a consagração do dia todo às práticas religiosas e era condenado em Isaías 58.13, apesar de o significado desse versículo ser controverso.⁹⁹

As Atas da Assembléia de Westminster para o Culto Público dão uma idéia do que a maioria dos puritanos do século 17 esperava na prática:

O Dia do Senhor deve ser lembrado com antecedência de tal modo que os deveres habituais sejam organizados e colocados de lado oportuna e apropriadamente, para que não constituam empecilhos para a devida santificação do dia quando este chegar.

Tanto na esfera pública quanto privada, o dia todo deve ser celebrado como dia santo ao Senhor, como o Shabbath cristão. Para esse fim, é essencial que haja durante o dia inteiro uma cessação santa ou descanso de todos os labores desnecessários, bem como uma abstenção não apenas de todos os esportes e

entretenimentos, mas também de todas as palavras e pensamentos mundanos.

A alimentação desse dia deve ser ordenada de tal modo que nem os servos sejam desnecessariamente impedidos de participar do culto público a Deus, nem qualquer pessoa seja obstada de santificar esse dia.

Cada pessoa e família deve se preparar em particular, pela oração por si mesma, pelo auxílio divino para o ministro e sua bênção sobre ele e por outras práticas santas que promovam uma comunhão mais satisfatória com Deus em seus encontros públicos.

Todos devem se encontrar oportunamente para o culto público, sendo que toda a congregação deve estar presente desde o início do culto, reunida em um só coração em todas as partes do culto até a bênção.

Qualquer tempo livre entre as reuniões públicas solenes da congregação ou depois das mesmas deve ser gasto com a leitura, meditação, repetição dos sermões e, especialmente, pedindo que as famílias relatem o que ouviram, catequizando seus membros, realizando reuniões sagradas, orações pedindo a bênção sobre os encontros públicos, cântico de salmos, visitas aos enfermos, alívio aos pobres e deveres afins de piedade, caridade e misericórdia, considerando o Shabbath deleitável.¹⁰⁰

A capacidade dos teólogos de Westminster de se aproximar perigosamente do farisaísmo é ilustrada por sua discussão de uma proposta “Para que não haja mais banquetes no Shabbath”, que não foi aceita pela Assembléia, pois três membros citaram exemplos bíblicos de Cristo banquetecendo no Shabbath (Mt 8, Lc 14). Supõe-se que, na ausência desses textos explícitos, a proposta teria sido aceita.¹⁰¹ O auge do exagero sabatista é, provavelmente, representado por *The practical Sabbatarian* [O sabatista prático] (1668), uma obra de 800 páginas escrita por John Wells tratando dos deveres da observância do Shabbath e que incluía um capítulo chamado “Uma súplica aos cristãos para que excedam os judeus em sua santidade sabática e suas observâncias”.¹⁰²

No entanto, seria uma imprecisão sugerir que esse grau de rigidez era parte necessária da visão sabatista. Especialmente a partir do século 17, vários autores começaram a perceber que, de certa forma, a observância do domingo devia ser adaptada à capacidade humana para que seus verdadeiros objetivos religiosos não fossem frustrados. A moderação de John Owen, o qual protestou que “um homem mal consegue ler em seis dias os deveres que lhe são propostos para observar no sétimo”,¹⁰³ foi a atitude que predominou na maior parte dos meios sabatistas posteriores. Nessa forma mais moderada, o sabatismo parece ter perdido parte de seu estigma puritano no final do século 17 e, seguindo os passos de Edward Stillingfleet, que explanou os fundamentos da doutrina puritana em sua obra ***Irenicum*** (1659), a maioria dos autores anglicanos adotou uma posição sabatista.¹⁰⁴ Mesmo que a prática sabatista tenha entrado em declínio no século 18,¹⁰⁸ a doutrina comumente aceita permaneceu, em geral, inalterada e o Reavivamento Evangélico desencadeou um novo movimento de preocupação com a observância rígida do Shabbath. Os sermões de Daniel Wilson, pároco de St Mary, Islington,¹⁰⁶ constituíram o estímulo imediato para a fundação da ***LDOS - Lord's Day Observance Society*** [Sociedade Para a Observância do Dia do Senhor], em 1831, e permanecem como declaração clássica de sua posição. A controvérsia sabatista do século 19 foi, em grande parte, resultante dos esforços enérgicos dessa sociedade para divulgar e implementar a doutrina de Wilson.

Em termos teológicos, o sabatismo do século 19 foi constituído pela doutrina puritana do século 17 sem algumas de suas complicações. Ainda que um tanto

simplificada, na forma como era apresentada pela LDOS, essa doutrina consistia numa argumentação poderosa com base nas Escrituras, apresentando uma certa tendência de contornar as objeções pelo apelo direto à consciência do leitor sincero das Escrituras. Ao entrar no século 19, mostrava carregar consigo uma boa parte da tradição cristã. De acordo com

Daniel Wilson, “A igreja de Cristo como um todo, no sentido correto desse termo, preservou esse ponto fundamental em todas as eras”.¹⁰⁷ Em sua determinação de regulamentar o comportamento social em escala nacional pela autoridade do Estado, os sabatistas do século 19 não ficaram aquém dos puritanos do século 17.¹⁰⁸ “É impossível a mente humana medir as dimensões da culpa acarretada pela profanação deliberada do Dia do Senhor sob a dispensação do evangelho num país livre protestante.”¹⁰⁹ Essa asserção mais penetrante da responsabilidade nacional se deu, sem dúvida, em função do fato de mais pessoas discordarem dos seus postulados acerca da autoridade do estado sobre questões religiosas. Um elemento relativamente novo no século 19 foi a ênfase sobre o valor social do dia de descanso, uma ênfase que, fora dos círculos da LDOS, ganhou força ao longo do século, especialmente depois de 1850. Reuniu dissidentes incapazes de apoiar a campanha em favor da interferência do estado na atividade **religiosa** individual, ampliou as bases do movimento e, de certo modo, diluiu seus ideais.

É importante lembrar que ao longo desses três séculos, o valor do domingo como instituição foi discutido apenas muito raramente. Houve discussões acerca do tipo de instituição que deveria ser - alguns pontos de controvérsia que mais se destacaram foram o “Livro de Esportes do Rei”* no século 17 e a abertura do Palácio de Cristal’* nas tardes de domingo no século 19 - mas o princípio mais amplo de um dia de descanso dos trabalhos habituais quase nunca foi questionado¹¹⁰ e poucos estavam sequer preparados para argumentar em favor de entretenimentos públicos indiscriminados com base no suposto modelo da Europa continental. Em termos fundamentais, puritanos e laudianos do começo do século 17 concordavam que o vigor da religião cristã exigia um dia livre para a adoração. A diferença era que o domingo puritano, assim como a própria fé puritana, impunha exigências espirituais muito maiores sobre o cristão comum. Por outro lado, segundo a argumentação laudiana, o caráter

essencialmente religioso do dia era mais bem preservado ao se permitir alguma recreação.¹¹¹ Para uma apreciação lírica (ou, possivelmente, uma supervalorização) do domingo é recomendável ler o poema “Sunday” de George Herbert.¹¹² No século 18, o modelo do domingo

N.T.: Livro publicado pelo rei Tiago 1 da Inglaterra que introduzia a prática de todo tipo de esportes nas tardes de domingo.

N.T.: Complexo constituído de um parque e de um pavilhão para eventos, inaugurado em Londres em inglês garantido pela legislação do século 17 começou a adquirir ares de valor comprovado. Parte da conhecida passagem de Addison (1711) pode ser citada novamente: “Sinto-me sempre bastante satisfeito com o domingo nacional e creio que, se santificar o sétimo dia fosse apenas uma instituição humana, seria o melhor método imaginável de polir e refinar a humanidade.”¹¹³ Até mesmo Daniel Wilson precisou reconhecer que “a maioria dos oponentes da autoridade divina do Shabbath hoje se mostram dispostos a admitir sua importância”.¹¹⁴ Seu próprio encômio introdutório não é apenas uma excelente expressão da consideração sabatista do século 19 pelo Shabbath, mas também reúne a maior parte dos valores religiosos já vistos no mesmo:

A glória de Deus se encontra peculiarmente ligada à devida observância do dia que lhe apraz chamar de seu dia e ao qual associou, em todos os períodos da igreja, quase todos os propósitos práticos da salvação poderosa que ofereceu ao homem.

O Shabbath cristão é uma distinção fundamental do evangelho da dispensação, da mesma forma como o Shabbath judaico o era para a dispensação mosaica e patriarcal, para a primeira revelação da vontade divina a Adão. A profanação desse dia extingue todas as bênçãos da revelação. Deixa o mundo sem qualquer indicação visível da autoridade do Cristianismo e destitui a igreja do melhor meio de testemunhar abertamente de sua fé e obediência. Se o Shabbath for tirado da humanidade em geral, não sobra tempo para os deveres religiosos, para

adorar o Deus Todo-Poderoso, para exercitar a piedade no lar, instruir os filhos, visitar os pobres e necessitados, ler e ouvir o evangelho, celebrar os sacramentos, se preparar para o descanso celestial do qual esse dia é o penhor e antegozo. Sem ele, as demais classes da sociedade jamais separariam, de fato, um tempo para tais deveres que, deixados em aberto, não seriam obrigatórios e também não poderiam, com efeito, manter a honra da religião em suas famílias ou no mundo.¹¹⁵

É evidente que esse relato deixa de fora os méritos puramente sociais do descanso semanal que outros instavam no século 19. “O dia de descanso é uma bênção inestimável para todas as multidões de trabalhadores do Cristianismo”, afirmou Edward Higginson num estudo anti-sabatista sobre a questão do Palácio de Cristal.¹¹⁶ Os autores sabatistas eram sempre tentados a supor que somente as bases teológicas mais sólidas podiam sustentar a instituição do domingo inglês conforme o estimavam, especialmente nos períodos em que a causa sabatista significou preservação em vez de inovação. Apesar de esse conceito receber pouco apoio dos autores não-sabatistas,¹¹⁷ deve-se admitir que o domingo inglês não foi criado somente em função de preocupações humanitárias e, nem mesmo, de interesses econômicos, fatores que para Christopher Hill exerceram uma forte influência sobre o movimento puritano sabatista.¹¹⁸ Por vezes, uma teologia dúbia pode gerar bons resultados práticos e não devemos duvidar do valor social e religioso incalculável do domingo inglês no passado, ainda que, ao mesmo tempo, nos lamentemos pelo fato de o sabatismo haver, com tanta frequência, colocado o jugo das tradições humanas sobre a liberdade cristã.

Alguma* posição* não-sabatista* inglaterra

A única escola de teólogos não'sabatistas distinguível na Inglaterra desde o século 16 é a tradição da Igreja Alta Anglicana que teve início com os autores laudianos e antipuritanos do começo do século 17. Dentre estes, os dois mais renomados foram o bispo Francis White (A *treatise of the Sabbath'day*, 1635) e Peter Heylin, capelão de Carlos I (*The History of the Sabbath*, 1636). Seus esforços complementares foram uma resposta direta à recusa dos puritanos conscienciosos de ler de seus púlpitos a *Declaration of Sports* [Declaração dos Esportes] (1633), num gesto que constituiu um ato de insubordinação.

Pareceu por bem que, a princípio, os bispos tratassem os recusantes de modo paternal e amável, mas, por vezes, quando julgavam necessário, acrescentando ameaças às suas persuasões; e que, nesse ínterim, fossem escritos e publicados alguns discursos para conduzi-los a uma compreensão correta da verdade e dos seus diversos deveres.

Esse trabalho foi dividido entre White, que assumiu a “parte escolástica argumentativa” e Heylin, que ficou com a “parte prática e histórica”. Isso porque Heylin, em suas próprias palavras, “havia adquirido uma certa reputação por seus estudos sobre os autores antigos ao defender a história de São Jorge, com freqüência impugnada malignamente por membros do partido calvinista”.¹¹⁹ Apesar dessa recomendação pouco promissora, a obra de Heylin sobre o Shabbath constituiu um estudo histórico de grande competência. Todos os autores do lado “anglicano” da controvérsia do século 17 se uniram contra as “inovações” puritanas desejando que o domingo fosse observado com maior rigidez do que as leis requeriam e, especialmente, em oposição à asserção puritana de que o quarto mandamento é de caráter diretamente compulsório para os cristãos. Quanto ao ponto crucial do que constituía a base para a observância do domingo, senão o quarto mandamento, não apresentavam um consenso,

ainda que para todos eles, na prática, a questão houvesse sido resolvida satisfatoriamente pela autoridade da igreja e do estado. De maneira alguma era a intenção destes não-sabatistas (e de outros subseqüentes) questionar a instituição existente de um dia semanal de descanso.

Os anglicanos tiveram mais dificuldade que os autores dissidentes para relegar o quarto mandamento à lei mosaica ab-rogada, uma vez que deviam sempre apresentar algum relato de seu uso na homília e especialmente na liturgia de sua igreja. Afirmavam haver uma certa relação entre o mandamento do Shabbath e a observância do domingo em virtude da lei natural contida no mandamento. No entanto, essa relação não costumava deixar implícito que os cristãos deviam, necessariamente, dedicar um dia inteiro dentre sete para o exercício de atividades religiosas.¹²⁰ No que se referia ao princípio do ***descanso para a adoração***, sua concordância com os puritanos era maior do que qualquer um dos dois grupos tinha consciência e, nesse caso, não é fácil fazer uma distinção clara entre os dois. Para os laudianos, a lei moral envolvida na observância do domingo apresentava dois aspectos: em termos positivos, a adoração e, em termos negativos, “abstenção de todas as atividades mundanas que poderiam servir de empecilho para essa adoração”.¹²¹ Porém, subordinavam e limitavam o descanso às necessidades da adoração de modo um tanto mais convincente do que os puritanos, uma vez que, com respeito a isso, insistiam em fazer distinção entre o Shabbath do Antigo Testamento e o domingo. Para os judeus, “o descanso é o principal; para nós, é o acessório”.¹²² Assim, não precisava se estender além das horas do culto e, a seu ver, parecia despropositado supor que o mesmo poderia ocupar o dia todo para a maioria das pessoas.¹²³ Fora desses horários, a recreação - como aquela encontrada na ***Declaração de Esportes*** - era permitida e considerada até mesmo desejável, conquanto “a lei evangélica não impõe qualquer mandamento de abstinência total do trabalho secular ou dos processos civis no transcurso de um dia natural”.¹²⁴ A ***igreja*** proibia o

trabalho e os negócios seculares no domingo e devia, evidentemente, ser obedecida (porém não de modo farisaico), mas o relato histórico de Heylin demonstrou claramente que a “abstinência total” não foi, de maneira alguma, **necessária** para a instituição do domingo cristão e não podia ser imposta como uma obrigação.¹²⁵ Os deveres religiosos do dia normalmente não se estendiam muito além dos cultos públicos da igreja e, para tais autores, não agradava nem um pouco o regime puritano de meditação, orações em família, catequização, discussão dos sermões e assim por diante.

No século 18, o proponente mais conhecido de um conceito não-sabatista foi William Paley (1785),¹²⁶ apesar de sua influência, nesse caso, poder ser atribuída tanto à sua reputação geral quanto aos seus méritos específicos ao discorrer sobre o “Shabbath cristão”. Assim como a maioria dos outros não-sabatistas, Paley considerava Gênesis 2.3 proléptico, Êxodo 16 “a primeira instituição efetiva do Shabbath” e o quarto mandamento, uma lei cerimonial aplicável somente aos judeus. A observância do primeiro dia da semana do Novo Testamento era uma instituição distinta e Paley ressalta essa distinção mais do que vários autores, apesar de valorizar as características “sabáticas” adicionais ao domingo do século 18. Suas conclusões:

*A reunião no primeiro dia da semana para o culto público e a instrução religiosa é uma lei do Cristianismo, uma determinação divina; o descanso de nossas tarefas nesse dia por mais tempo do que o necessário para comparecermos a essas reuniões é, para os cristãos, um preceito de instituição humana - compulsório, ainda assim, com respeito à consciência de todo indivíduo de um país no qual um Shabbath semanal foi estabelecido, em favor dos propósitos benéficos que a observância pública e regular desse dia promove, e recomendado talvez até certo ponto com a aprovação divina, em função de sua semelhança com o que aprovou a Deus tomar parte solene da lei que entregou ao povo de Israel e também de sua subserviência aos mesmos usos.*¹²⁷

Os argumentos apresentados por John Milton no século 17 eram praticamente os mesmos que os de Paley com referência ao Shabbath do Antigo Testamento (sem depender dos mesmos, uma vez que a obra ***De Doctrina Christiana*** de Milton só foi publica em 1825), apesar de diferir dele com relação à base para a observância do domingo.¹²⁸ Outros autores dissidentes e não-sabatistas de renome foram o quare Robert Barclay (1678), Philip Doddridge (1763) e, no século 19, o congregacionalista James Baldwin Brown. Dificilmente pode-se chamar Richard Baxter de não-sabatista, apesar de sua forma de sabatismo ser um tanto diferente daquela da Assembléia de Westminster.¹²⁹ Sob qualquer ponto de vista, as palestras de J. A. Hessey Bampton, em 1860, seguindo uma linha não-sabatista foram, provavelmente, a discussão acadêmica mais competente do século 19.

Uma vez que a base para a observância do domingo é o ponto de maior desacordo entre os não-sabatistas, pode ser proveitoso apresentar algumas das idéias a esse respeito em relação aos chamados “seis textos”, uma vez que é em alguns deles, ou em todos, que se busca a base para a observância do domingo no Novo Testamento (Jo 20.19,26; At 2.1; 20.6,7; ICo 16.1,2; Ap 1.10).¹³⁰

Foram propostos quatro conceitos básicos tomando esses textos como referência: (1) Mostram que a igreja apostólica guardava o domingo como Shabbath. Essa é a opinião da maioria dos autores sabatistas. (2) Os textos mostram que a igreja apostólica observava o domingo como um dia de culto (uma nova instituição, distinta do Shabbath). Esse fato “traz consigo prova considerável de haver se originado de algum preceito de Cristo ou de seus apóstolos, apesar de nada semelhante existir no presente” (Paley).¹³¹ Ou ainda, pode-se considerar que a prática apostólica em si constitui uma ordem investida de autoridade apostólica, i.e, divina (Hessey).¹³² (3) O texto mostra que a igreja apostólica observava o domingo como um dia de adoração. Apesar de esse exemplo apostólico não

constituir, por si mesmo, um preceito, oferece uma base para a prescrição eclesiástica da observância do domingo (segundo alguns autores laudianos)¹³³ ou simplesmente um exemplo devidamente seguido pelos cristãos, ainda que não lhes seja ordenado fazê-lo (Barclay).¹³⁴ (4) Os textos não mostram que os apóstolos e a igreja apostólica observavam o domingo como um Shabbath ou dia de adoração; assim, a observância do domingo se baseia inteiramente na autoridade da igreja (Heylin, Milton).¹³⁵ Uma proposição alternativa é que tal observância não possui qualquer autoridade como instituição religiosa, mas apenas valor pragmático na condição de instituição humana. Essa era a idéia de Sir William Domville, que em 1849 afirmou com argumentos relativamente sólidos que (1) os seis textos não constituem qualquer prova em favor da observância do domingo pela igreja do Novo Testamento; (2) na verdade, trata-se de algo incoerente demais com ensinamentos de Paulo para que fosse conceito predominante em sua época; (3) tomando por base evidências extrabíblicas, é mais provável que tenha surgido no final do século I e (4) “não pode ser um dever religioso que pesa sobre os cristãos dessa época se não o era (como tudo indica) no tempo de Pedro e Paulo”.¹³⁶

fabatiimo do sétimo dia

Desde a Reforma, o sabatismo do sétimo dia tem mantido uma argumentação constante em favor da obediência literal do quarto mandamento pelos cristãos. Oswald Glait (t 1546), o mais famoso dentre os anabatistas sabatistas do sétimo dia, argumentou principalmente com base na integridade no Decálogo e na referência dupla ao Shabbath do sétimo dia como memorial da criação e “sinal eterno de esperança”. Tomando por referência Hebreus 4, deduziu que, tendo em vista ainda não haveremos entrado inteiramente no descanso eterno, o Shabbath, que aponta para o

futuro, continua sendo compulsório. E possível que em sua declaração “O Domingo é uma invenção do Papa” tenha sido o primeiro a expressar o que se tornou uma convicção persistente com respeito ao sétimo dia.¹³⁷

Não é de surpreender que a observância do sétimo dia tenha granjeado defensores enérgicos na Inglaterra no período em que os puritanos conclamavam o povo à obediência de todo o Decálogo como lei moral. Uma sucessão impressionante de porta-vozes puritanos e anglicanos tratou de combater a falácia do sétimo dia: Lancelot Andrewes, bispo Francis White, Richard Baxter, John Bunyan, Edward Stillingfleet, John Owen, Nathanael Homes, John Wallis. Seus esforços são um reconhecimento tácito da atração que essa doutrina exerceu sobre o século 17, e aqueles que observavam o sétimo dia (que, por sua vez, também costumavam defender o trabalho no domingo) sofreram um tratamento severo tanto das autoridades anglicanas quanto puritanas. Com exceção de alguns dos primeiros defensores como John Traske e Thomas Braboume, associaram-se às igrejas batistas do sétimo-dia, das quais havia nove ou dez na Inglaterra em 1668¹³⁸ e que foram praticamente as únicas a manter a tradição do sétimo dia até o surgimento do adventismo do sétimo dia. A primeira igreja batista do sétimo dia na América do Norte foi fundada em Newport, estado de Rhode Island, em 1671.¹³⁹

A doutrina sabatista do sétimo dia diferia da doutrina puritana **somente** quanto ao ensinamento de que o Shabbath devia ser guardado desde o poente de sexta-feira até o poente de sábado. A **acusação comum de Judaísmo, portanto, era sem sentido ou não passava de um caso em que** o “roto **falava do esfarrapado**”.¹⁴⁰ Os autores do sétimo dia dificilmente precisavam fazer mais do que insistir nas implicações claras e lógicas do conceito puritano acerca do Decálogo.¹⁴¹ “As dez palavras são uma regra de vida perfeita, completa, permanente e imutável, em todas as questões de deveres a serem cumpridos e pecados a serem evitados” (Francis Bampfield).¹⁴² Bampfield observou que as Escrituras em

momento algum chamam qualquer outro dia de Shabbath ou ordenam “a observância de qualquer outro dia da semana como dia semanal de Shabbath de Yahweh além do sétimo dia”.¹⁴³ A argumentação era sustentada pelos dois pilares da integridade do Decálogo como lei moral e a falta de evidência de uma “mudança de dia” no Novo Testamento.¹⁴⁴ Robert Comthwaite, um batista do sétimo dia do século 18, apresentou alguns argumentos históricos bastante convincentes contra a plausibilidade da “mudança de dia”:

Qualquer um que considere com imparcialidade as grandes contendas incessantes nas quais os judeus convertidos se viram envolvidos durante muitos anos depois da morte de Cristo, causadas pela declaração de que os gentios estavam isentos *somente* da necessidade de se sujeitar à circuncisão e alguns outros ritos da lei mosaica... a meu ver, não cederá com tanta facilidade à convicção de que se calaram, de modo tão dócil e calmo, diante dessa alteração tão crítica.¹⁴⁵

Os batistas do sétimo dia foram obrigados a justificar a predominância histórica da observância do domingo e a explicaram - como era costume os protestantes da época fazerem com todos os abusos eclesiásticos herdados da igreja medieval - como uma invenção do Anticristo papal. Ressaltaram, particularmente, que ao impor a observância do domingo sobre a cristandade, os papas estavam cumprindo o texto de Daniel 7.25.¹⁴⁶ Essa explicação profética continuou sendo uma idéia fundamental nos círculos batistas do sétimo dia na América do Norte e, desse modo,¹⁴⁷

se introduziu no movimento adventista na década de 1840. Depois de ser adotado inicialmente por um grupo adventista em Washington, New Hampshire, o Shabbath do sétimo dia se espalhou para outros grupos que se encontravam no processo de reformular suas doutrinas depois da Decepção de 1844* e da reunião como denominação, assumindo o nome de

Adventistas do Sétimo Dia em 1860. Sua popularidade nos meios adventistas era associada, sem dúvida alguma, ao seu caráter profético, ressaltado por autores como Joseph Bates (*The Seventh-Day Sabbath, A Perpetual Sign*, 1846), o qual deu origem à idéia de que a observância do domingo é a marca da besta do apocalipse e que o Shabbath do sétimo dia é o “selo de Deus” (Ap 7).¹⁴⁸ Dentro do adventismo, o Shabbath adquiriu um novo significado como “mensagem que prova e sela para os últimos dias”.¹⁴⁹

Assim como seus antecessores, os adventistas do sétimo dia baseiam sua crença sabatista na convicção de que o Shabbath do sétimo dia é uma lei moral imutável. “Enquanto a lei cerimonial dada por intermédio de Moisés era temporária e local, as ‘dez palavras’ que o próprio Deus proferiu constituíam a repetição da lei moral que ele havia instituído para os homens desde o princípio.”¹⁵⁰ O Shabbath é um sinal do futuro descanso eterno¹⁵¹ e um memorial da criação e redenção.¹⁵² O domingo, pelo contrário, foi originado pelo Anticristo.¹⁵³ Uma vez que a observância do Shabbath é custosa e separa os fiéis do resto do mundo, tem um significado especial como “marca de lealdade”¹⁵⁴ e, dentro da perspectiva escatológica adventista, passa a ser “um estandarte de lealdade a Deus no ápice dos últimos dias de cumprimento profético”.¹⁵⁵ A obediência a todos os mandamentos de Deus é uma exigência que se torna particularmente clara nos últimos dias, conforme indica Apocalipse 14.12 (um texto que sempre ocupou um lugar bastante próximo do cerne das convicções adventistas).¹⁵⁶ “Aqueles que guardam os mandamentos de Deus e a fé em Jesus” são “o remanescente dos últimos dias, fiel à observância do Shabbath”.¹⁵⁷ “A fé manifesta na obediência caracterizará aqueles que se encontram reunidos no silo de Deus” nos dias finais.¹⁵⁸ Tomando por base essa doutrina e em decorrência das missões adventistas, hoje em dia cerca de dois milhões de cristãos observam o Shabbath do sétimo dia.

Holai

1. Uma voz dissidente de proeminência pode ser encontrada na teologia do Bispo Tostatus de Ávila (t 1454): ver R. Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, 2 vols. (Edimburgo: Maciachlan e Stewart, 1865),

N.T.: William Miller previu que Cristo voltaria em 22 de outubro de 1844 o que, obviamente, não ocorreu. Daí a “Decepção de 1844” tanto para Miller quanto seus seguidores, os “milleristas”.

2. Os autores do século 16 costumam considerar essa distinção um baluarte *contra o* sabatismo, ou contra uma modalidade de sabatismo mais extrema do que a deles; na verdade, é evidente que se trata de um elemento essencial para qualquer posição sabatista afora a observância do sétimo dia.
3. Citado em H. Bornkamm, *Luther and the Old Testament* (Filadélfia: Fortress, 1969), págs. 124,125.
4. Citado em Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, 1:384.
5. LW 40:93,97,98.
6. E. G. Rupp, “Andrew Karlstadt and Reformation Puritanism”, JTS 10 (1959): 315-319.
7. *Table Talk*, citado em J. A. Hessey, *Sunday*, 5- ed. (Londres: Cassell, 1889), pág. 165.
8. Lutero manteve o sentido metafórico agostiniano da observância do Shabbath: descansar de nossas próprias obras para que Deus possa trabalhar em nós: LW44:71-73.
9. LW 40:98.
10. LW 44:72; *Larger Catechism*, citado em Hessey, *Sunday*, págs. 167,168. Em sua obra *Lectures on Genesis* Lutero argumentou que ainda no Éden Adão provavelmente já guardava um dia semanal de adoração, prescrito por Deus na criação como sinal da promessa de participar do descanso eterno de Deus (LW 1:79-82). Não fica muito claro de que maneira isso se encaixa com as idéias do reformador alemão em outros textos, mas o mesmo problema também pode ser encontrado em Calvino, ver abaixo.
11. E Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols. (Londres: Hodder, 1877), 2:69.
12. Inst. 4:20:16.
13. R. S. Wallace, *Calvin’s Doctrine of the Christian Life* (Edimburgo: Oliver and Boyd, 1959), págs. 141,142.
14. Ibid., pág. 119.
15. Inst. 2:8:29; Comm. Êxodo 20:8; Isaías 58.13;
16. Comm. Êxodo 20:8; Números 15.32-36; Isaías 56.2; 58.13; Atos 12.14; Inst. 2:8:29.
17. É possível que Calvino não se mostre inteiramente coerente nesse ponto. Por vezes, ele parece tratar o Shabbath mosaico apenas como um dia de *descanso para a adoração*, como o domingo cristão. Afirma, por exemplo, que o preceito mosaico não exigia dos israelitas uma abstenção maior do trabalho “do que era útil ou necessária para que o povo pudesse exercitar a piedade” (Comm. Êx 20.10; cf. Comm. Lv 19.30; 26.2; SI 92.1), e em sua forma de tratar a atitude de Jesus com relação ao Shabbath nos Evangelhos, ele nega que Jesus estivesse violando ou anulando o Shabbath mosaico (que continuou em vigor até a ressurreição de Jesus). Antes, ele vê Jesus ilustrando o verdadeiro propósito do Shabbath mosaico em contraste com a ênfase dos fariseus na observância externa (Comm. Mt 12.1,7,11; Mc 2.24,27; Lc 13.5; 14.1-6; Jo 5.17).

(Calvino acredita que em uma ou duas ocasiões Jesus estava demonstrando sua autoridade divina para sobrepujar o Shabbath: Comm. Mt 12.8; Jo 5.10.) Devemos nos lembrar, porém, que para Calvino, o aspecto “cerimonial” do Shabbath não era cumprido pela simples observância externa; a prática de guardar o descanso externamente tinha por objetivo ensinar Israel a realidade interior da mortificação.

18. Comm. Êxodo 31.16.
19. Comm. Colossenses 2.17; Hebreus 4.8,10.
20. Comm. Hebreus 4.10; cf. Comm. Isaías 58.13; Jeremias 17.21,22; Mateus 5.17.
21. C.D. 111/4,59.
22. Inst. 2:8:31.
23. Comm. Hebreus 4.10; Inst.2:8:30.
24. Comm.Colossenses 2.16.
25. Inst. 2:8:32-34; Comm. Atos 20.7; 1 Coríntios 16.2; Gálatas 4.10.
26. Comm. Gênesis 2.3; cf. Comm. Êxodo 20.8. No tempo de Moisés, a observância desse Shabbath da criação havia praticamente se extinguido (Comm. Êx 20.11) e para Calvino é apenas provável que fosse conhecida pelos patriarcas (Comm. Êx 16.5).
27. Essa sugestão é feita por J. H. Primus, “Calvin and the Puritan Sabbath: A Comparative Study”, em *Exploring the Heritage of John Calvin* (J. H. Bratt *Festschrift*), org. D. E. Holwerda (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pág. 65. Ele a apóia com citações de *Sermons on Deuteronomy* (Sermão 34) de Calvino.
28. Ibid., págs. 68-70, citando o *Sermons on Deuteronomy* (Sermão 34).
29. Primus, “Calvin”, págs. 58,59, ressalta que em seu influente tratado sabatista, Nicholas Bownde fez uso considerável da obra de Calvino, *Sermons on Deuteronomy*, (na qual Calvino se mostra mais saba- tista), mas ignorou o conteúdo acerca do Shabbath nas *Institutos* (nas quais Calvino se mostra menos sabatista).
30. Inst. 2:8:32; Comm. Êxodo 23.12.
31. Cox, *The Literature*, 1:389,396; cf. E Melanchthon, *Loci Communes* (ET em W. Pauck, org., *Melanchthon and Bucer, Library of Christian Classics XIX* [Londres: SCM, 1969]), pág. 55.
32. Hessey, *Sunday*, pág. 166.
33. Ibid., pág. 169.
34. Pedro Mártir Vermigli, *The Common Places* (Londres: 1583), Part II, págs. 375,376; *In primum librum Mosis commentarii* (Zurique: 1579), vols. 8^V e 9^r; cf. Zwinglio citado em Hessey, *Sunday*, págs. 352,353: “Ouvi... como o Shabbath é tornado cerimonial. Se associássemos o Dia do Senhor a um determinado dia de tal modo que fosse perversidade transferi-lo para outro, no qual descansássemos da mesma forma de nossos trabalhos a fim de podermos ouvir a Palavra de Deus, se a necessidade por acaso exigisse tal mudança, esse dia tão zelosamente observado imporia sobre nós uma cerimônia. Pois não nos encontramos, de modo algum, presos ao tempo. Antes, é o tempo que deve nos servir e, portanto, é lícito e permitido a cada igreja, conforme a necessidade (como é de costume, especialmente no tempo da colheita), transferir a solenidade e o descanso do Dia do Senhor ou Shabbath para algum outro dia; ou ainda, no próprio Dia do Senhor, uma vez concluídas as coisas sagradas, seguir com seu trabalho, mas só quando houver grande necessidade de fazê-lo”.
35. M. Bucer, *De regno Christi* II. 11 (trad, em inglês em W. Pauck, org, *Library of Christian Classics XIX*, 1969), pág. 252. Com respeito aos reformadores em geral, Hessey comenta com razão: “A ressurreição de nosso Senhor é transformada numa desculpa válida para o dia, e não considerada o motivo original, ou um dos motivos originais, de sua instituição” (*Sunday*, pág. 173).

36. De regno *Christi*, pág. 251.
37. H. Bullinger, *The Decades of Henry Bullinger*, 4 vols. Traduzido para o inglês pela Parker Society, org., T. Harding (Cambridge: University Press, 1849-1852), 1:259,260 (*Decade* 2:4). Bullinger (de modo nada incomum para os teólogos protestantes do século 16) considera as principais festas do calendário edesi- ástico no mesmo nível que os domingos (cf. pág. 260).
38. Ibid., págs. 255,261.
39. Ibid., págs. 256-259.
40. Ibid., pág. 255.
41. Ibid., pág. 262.
42. Ibid., págs. 262-266.
43. P Collinson, "The Beginnings of English Sabbatarianism", C. W. Dugmore e C. Duggan org., *Studies in Church History* I (Londres: Nelson, 1964), pág. 211.
44. "Por isso, vemos que nas igrejas antigas não havia apenas horários fixos durante a semana para as reuniões estabelecidas, mas também que o próprio Dia do Senhor, desde o tempo dos apóstolos, foi separado para eles e para um santo descanso, uma prática devidamente observada nos dias de hoje e preservada pelas nossas Igrejas para a adoração e o amor... Com respeito a isso, não nos entregamos à observância judaica e às superstições. Pois não cremos que um dia é mais santo do que outro, nem que o descanso, por si mesmo, é aceitável a Deus. Ademais, celebramos o Dia do Senhor, e não o Shabbath como uma observância voluntária." Capítulo XXIV (2), traduzido por A. C. Cochrane, org., *Reformed Confessions of the Sixteenth Century* (Londres: SCM, 1966).
45. Collinson, "The Beginnings", pág. 214.
46. Ibid., pág. 213.
47. "Pergunta 103. O que Deus requer no quarto mandamento? R) Em primeiro lugar, que seja guardado o ministério do evangelho e da educação cristã e que eu seja assíduo na frequência à igreja, especialmente no Dia do Senhor, para ouvir a palavras, participar dos santos sacramentos, invocar o Senhor publicamente e oferecer serviço cristão aos necessitados. Em segundo lugar, que eu cesse as obras de perversidade todos os dias de minha vida, permita que Deus trabalhe em mim por intermédio do Espírito e, assim, comece nesta vida o Shabbath eterno" (traduzido por Cochrane, *Reformed Confessions*, págs. 325,326).
48. Z. Ursinus, *The summe of Christian religion* (Oxford: University Press, 1587), págs. 948-954■
49. Ibid., págs. 957,958,941.
50. Ibid., págs. 946, 957,958.
51. Ibid., pág. 955.
52. Ibid., pág. 944.
53. Cox dá o prêmio de "livro mais volumoso sobre a controvérsia do Shabbath" para John Brown, *De Causa Dei contra Anti-Sabbatarios Tractatus*, (Roterdã: 1674-1676), uma obra publicada em dois volumes com um total de 1769 páginas (Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, 2:448).
54. H. Zanchius, *Opera theologica* (Geneva: 1613), 4: col. 650.
55. Ibid., col. 662.
56. Ibid., cols. 650,855ss.
57. Ibid., cols. 661664˘.
58. Ibid., cols. 659,663.
59. Ibid., 8, cols. 687690˘.
60. Ver Hessey, *Sunday*, págs. 174177˘.
61. F. Kalb, *Theology of worship in seventeenth-century Lutheranism* (St. Louis: Concordia, 1965), págs. 5563˘.

62. O sabatismo inglês é tema de várias obras: ver especialmente W. B. Whitaker, *Sunday in Tudor and Stuart times* (Londres: Houghton, 1933); *idem. The eighteenth-century English Sunday* (Londres: Epworth, 1940); E Collinson, "The Beginnings of English Sabbatarianism", Christopher Hill, "The Uses of Sabbatarianism", *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (Londres: Seeker e Warburg, 1964); J. K. Carter, "Sunday Observance in Scotland, 1560-1606" (tese não publicada de Ph.D. [Edimburgo, 1957]); J. Wiggley, "Nineteenth Century English Sabbatarianism: A study of a religious, political, and social phenomenon" (tese não publicada de Ph.D. [Sheffield, 1972]). Na seção a seguir, não tive por objetivo apresentar uma história da observância do domingo, nem a legislação e nem as questões sociais e econômicas relacionadas; antes, me restringi a um rápido levantamento das desenvolvimentos teológicos. Naturalmente, fiz uso extensivo de R. Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, um guia de valor inestimável para o labirinto das discussões sabatistas publicadas entre a Reforma e a metade do século 19.
63. John Owen, citado em Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, 2:27. Evitei discutir o puritanismo norte-americano, mas um bom ponto de partida é W. U. Solberg, *Redeem the Time: The Puritan Sabbath in Early America* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977).
64. F. D. Maurice, *Seignior on the Sabbath-day* (Londres: J. W Parker, 1853), pág. 49.
65. Ver Whitaker, *Sunday in Tudor and Stuart times*, capítulos I-III. É curioso que a atitude para com o trabalho no domingo fosse mais leniente do que para com o lazer dominical, o que indica que as primeiras objeções à recreação no domingo surgiram muito mais de uma aversão aos "passatempos vãos e inúteis" do que de uma teologia sabatista.
66. Ver Whitaker, *Sunday*, págs. 1821-; Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, 1:135-138.
67. Usado, p.ex., pelo Arcebispo Whitgift, *Works* (Cambridge: University Press, 1851), 1:201.
68. Ver Whitaker, *Sunday*, capítulo IV; Collinson, "The Beginnings".
69. Richard Hooker, *Of the laws of ecclesiastical polity* (Londres: J. M. Dent, 1907), vol. 2 (Livro 5), pág. 357.
70. *Ibid.*, págs. 352, 353.
71. *Ibid.*, págs. 353, 354, 368-371.
72. *Ibid.*, págs. 372, 373.
73. John Ley (1641), citado em Cox, *The literature of the Sabbath Question* 1:194; Collinson, "The Beginnings".
74. Com referência a Andrewes e seu lugar no desenvolvimento da teologia moral desse período, cf. R. Bauckham, "The career and thought of Dr. William Fulke (1537-1589)" (tese de Ph.D. não publicada [Cambridge, 1973]), págs. 122-124.
75. Pode-se encontrar um excelente relato das idéias de Bownde em Primus, "Calvin", págs. 41-59.
76. Citado por Thomas Fuller em Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, 1:148.
77. T. Rogers, *The Catholic Doctrine of the Church of England* (Cambridge: University Press, 1854); Collinson, "The Beginnings".
78. N. Bownde, *The doctrine of the Sabbath* (Londres: 1595), págs. 5, 6; Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, 1:201, 203, 204, 214, 215, 231, 233, 239, 258, 476, etc. O conceito incomum de que o Shabbath foi ordenado depois da queda de Adão é defendido por George Walker (1641) e William Pynchon (1655) (Cox, 1:476, 478) e inclui a idéia de que a queda ocorreu no sexto dia da criação.
79. Rex., John Milton (Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, 2:51), John Cowell (Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, 2:61, 62). Arcebispo John Bramhall, *Works* (Oxford: J. H. Parker, 1845), 5:19. Uma ordem dada a Adão não é, necessariamente, obrigatória para todos os seus descendentes. Pode ter sido ab-rogada por Cristo, como no caso dos sacrifícios (os quais, costuma-se acreditar, se iniciaram com Adão). Cf. os comentários de Isaac Watts (1738) em

- Cox, *The Literature of the Sabbath Question*, 2:189,190. A discussão toda de Watts sobre o problema do Shabbath é um exemplo de moderação, liberalidade e respeito sincero pelas convicções daqueles que discordam dele. Observe: “Também, nenhum homem que se mostra humilde e sinceramente zeloso para com a verdade e as responsabilidades, e desejoso de encontrá-las, merece qualquer repreensão ou censura em função de suas opiniões diferentes sobre as carnes e os dias” (189).
80. Bownde, *The Doctrine of the Sabbath*, pág. 21, citando Wolphius.
 81. Thomas Shepherd (1651), citado em Cox, *Literature*, 1:251.
 82. Cf. John Ley (1641): “Todos, exceto os hereges, confessam que há dez mandamentos tanto para nós, cristãos, quanto para os judeus” (Cox, *Literature*, 1:195). Apesar de não ser expressada de modo muito feliz, trata-se de uma declaração verdadeira em suas linhas gerais.
 83. Cf. o título da obra de William Twisse *Of the Morality of the Fourth Commandment, as still in force to hind Christians* [Acerca da Moralidade do Quarto Mandamento, que ainda se encontra em vigor e é compulsório aos cristãos] (1641).
 84. Bownde, *Doctrine*, págs. 7,8.
 85. Rex., Twisse argumentou: (1) Se a lei natural não pode determinar a proporção de tempo que deve ser consagrado a Deus, pode, pelo menos, indicar ser mais apropriado o Criador prescrever essa proporção à criatura do que o contrário. (2) Em função “da própria *equidade* da consciência natural, é mais adequado separar um dia em uma semana para o serviço de Deus do que um dia em um mês; especialmente tendo em vista que, desde o princípio, o tempo foi dividido em semanas e a divisão em meses só se deu muito depois”. (3) Apesar de a lei natural não poder prescrever *qual* dia da semana, “parece razoável que deve haver uniformidade” e, portanto, que Deus deve prescrever esse dia (Cox, *Literature*, 1:21 ls). Ao trabalhar com o conceito incomum de que a lei moral é igual à lei natural, Twisse considerou que (1) e (2) dão base suficiente para considerar moral e perpétuo o requisito de um dia semanal de descanso religioso.
 86. Confissão XXI.7.
 87. Cawdrey e Palmer, *Sabbatum redivivum* (Londres: 1645-1652), Part I, pág. 7.
 88. Ibid., Part II, págs. 49,54,178,206.
 89. Rex., Twisse (Cox, *Literature*, 1:208).
 90. Citado em Cox, *Literature*, 1:239.
 91. Cox, *Literature*, 1:140ss,204,227; cf. 247. É possível que a idéia tenha vindo de Greenham. Não é explícita, mas pode ser sugerida pela Confissão de Westminster.
 92. Cawdrey e Palmer, *Sabbatum redivivum*, Part II, págs. 31,32,48; apresentaram uma argumentação extensa, págs. 255-294.
 93. Resposta 60.
 94. Cox sugere enganosamente que a Confissão de Westminster adota o conceito de que o descanso é *adoração* e identifica isso como “a principal distinção entre os puritanos e os reformadores” (*Literature*, 1:420). Porém, o “santo descanso” é um termo tradicional (baseado em Ex 16.23?) que tem por objetivo distinguir o descanso para fins religiosos da simples ociosidade ou repouso físico (ver p.ex., L. Andrewes, *A pattern of catechistical doctrine* [Oxford: J. N. Andrewes, 1846], pág. 157). Até mesmo Bownde indica claramente que o restante do Shabbath deve ser dedicado à adoração (*Doctrine*, pág. 57).
 95. Cox, *Literature*, 1:205,208.
 96. Bownde, *Doctrine*, págs. 53,57,59ss.
 97. “Pois, enquanto alguns não fizeram distinção alguma entre o caráter moral e mosaico do Shabbath, a não ser meramente pela mudança de dia, procuraram introduzir toda a prática correspondente ao Shabbath no Dia do Senhor. No entanto, já mostramos que, em sua

adaptação à pedagogia mosaica, a injunção recebe vários acréscimos com respeito ao modo como deve ser observado, que vão além da disposição de espírito adequada requerida até então”. John Owen, citado em Cox, *Literature*, 2:15.

98. Rex., Thomas Shepherd, citado em Cox, *Literature*, 1:251.
99. Oponentes da posição puritana argumentavam, por vezes, que esta era mais rígida do que o Shabbath mosaico, um dia festivo no qual a recreação era considerada apropriada; p.ex., Cox, *Literature*, 1:165,171,176; 2:304,305.
100. Citado em Cox, *Literature*, 1:230.
101. Ibid., 1:229. Trata-se de uma referência a Mateus 8.14 (cf. Mc 1.31). Cf. Cawdrey e Palmer, *Sabbatum*, Part II, 91, para uma discussão sobre o preparo de alimentos no Shabbath com relação a Lucas 14. Os autores puritanos de um modo geral permitiam que se cozinhasse, mas não sem considerar, com grande cuidado, a exegese de Êxodo 15 e 35.3 (ver Cox, *Literature*, 1:149,213,215ss,250ss,418,454; 2:25).
102. Cox, *Literature*, 2:14.
103. Ibid., 2:15.
104. Para exemplos de conceitos mais ou menos moderados da observância do domingo no século 18, ver John Howell (1704) (Cox, *Literature*, 2:131), Samuel Clarke (11729”) (Cox, *Literature*, 2:170), Alexander Jeph- son (1738) (Cox, *Literature*, 2:196s), John Jortin (1770) (Cox, *Literature*, 2:232ss), Bishop Beilby Porteus (1784) (ibid., 2:246,247), Bishop Samuel Horsley (f1806) (ibid., 2:312,313); William Law (1728), *A Serious Call to a Devout and Holy Life* (Londres: J. M. Dent, 1906), pág. 74.
105. Ver Wigley, *Nineteenth Century*, pág. 25; Whitaker, *The Eighteenth*century English Sunday* (Londres: Ep- worth, n.d.).
106. D. Wilson, *The divine authority and perpetual obligation of the Lord’s Day, asserted in seven sermons* (Londres: G. Wilson, 1831).
107. Wilson, *Divine Authority*, pág. xv.
108. Wigley, *Nineteenth Century*, pág. 34 e passim.
109. Wilson, citado em Wigley, ibid., pág. 40.
110. E, 1792, F. Evanson argumentou que, do ponto de vista econômico, era um desperdício: Whitaker, *The Eighteenth*century English Sunday*, págs. 200,201; Cox, *Literature*, 2:291-303.
111. “Pois as pessoas devem servir a Deus com um coração alegre e voluntário... Mas a imposição de uma quantidade e duração das atividades espirituais que excede a capacidade das faculdades humanas sufoca o regozijo e o bem-estar associado aos serviços realizados pelos homens e torna essas atividades um fardo cansativo.” (Francis White em R E. More e F. L. Cross ed., *Anglicanism* [Londres: SPCK, 1957], pág. 573).
112. R. S. Thomas, org., *A Choice of George Herbert's verse* (Londres: Faber, 1967), págs. 37-39.
113. Citado em Whitaker, *The Eighteenth*Century English Sunday*, págs. 48,49.
114. Wilson, *Divine Authority*, pág. 3.
115. Ibid., págs. 1,2.
116. Cox, *Literature*, 2:398.
117. Ver, p.ex., os comentários de Southey sobre a semana de dez dias na França revolucionária em Cox, *Lite* rature*, 2:322,323.
118. Hill, “The Uses of Sabbatarianism”.
119. Cox, *Literature*, 1:173.
120. Mas fica implícito em Issac Browley, de outro modo amplamente nessa tradição: Cox, *Literature*, 2:69.
121. Edward Brerewood (1630) em Cox, ibid., 1:160.
123. Jeremy Taylor em Cox, ibid., 2:11.

123. “Em meio a uma multidão de pessoas, são poucas aquelas que se mostram moralmente capazes de dedicar tantas horas do dia exclusivamente aos exercícios espirituais e religiosos e às meditações divinas, como exigem nossos novos sabatistas” (White em Cox, *Literature*, 1:172).
124. White in Cox, *ibid.*, 1:170.
125. Cf. Heylin (Cox, *ibid.*, 1:181ss), Christopher Dow (1636) (Cox, *Literature*, 1:183), Dr. John Prideaux (1626) (Cox, *Literature*, 1:165).
126. Os capítulos relevantes foram reimpressos em Cox, *ibid.*, 2:248-258.
127. *Ibid.*, 2:257.
128. A argumentação de Milton foi reimpressa em Cox, *ibid.*, 2:246-254.
129. Ver Baxter, *Practical Works* (Londres: James Duncan, 1830), 13:363-516; 19:185-196. Baxter não considera que o quarto mandamento se aplica diretamente aos cristãos, mas estende o princípio de analogia de tal modo a tornar o Dia do Senhor um Shabbath. Sua argumentação ressalta as distinções entre o Shabbath mosaico e o Dia do Senhor do Novo Testamento, pois se dirigia especialmente aos sabatistas do sétimo dia.
130. Com exceção de Atos 2.1, todos os textos foram usados por Paley como prova da instituição divina do Dia do Senhor, mas é evidente que vários não-sabatistas acreditam que apenas duas ou três dessas passagens têm algum peso. Os sabatistas recorrem com frequência a Mateus 24.20; Hebreus 4; e até mesmo a exemplos como de Atos 16.13 (os sabatistas do sétimo dia aplicam Mateus 20.24 e Atos de modo um tanto mais justificado).
131. Benjamin Keach (t 1700) acreditava que “Sem dúvida alguma, Cristo havia instruído seus discípulos a observar” o primeiro dia da semana (Cox, *Literature*, 2:118). Dentre os anglicanos do século 17, White (*ibid.*, 1:170), John Cosin (*ibid.*, 1:455), Jeremy Taylor (*ibid.*, 1:11), acreditavam se tratar de uma injunção de Cristo ou dos apóstolos. De acordo com o Bispo Bramhall, “o Dia do Senhor era celebrado desde o princípio, isto é, desde a ressurreição de Cristo, em decorrência de sua orientação ou exemplo; e... sem sombra de duvida, havia um preceito apostólico escrito ou não para isso ou, ainda, uma prática apostólica equivalente a um preceito. Aquilo que interessava aos apóstolos pode ser determinado inequivocamente; quanto ao que interessava a Cristo, isto só pode ser piamente conjecturado” (*Works*, Oxford: J. H. Parker, 1845), vol. 5, pág. 58.
132. Semelhantemente, Prideaux (T1626) (Cox, *Literature*, 1:166).
133. Edward Brerewood (1632) (Cox, *Literature*, 1:161ss), Robert Sanderson (1636) (Cox, *Literature*, 1:186).
134. Tudo indica que esse é o significado das asserções de Barclay. Ele nega que Apocalipse 1.10 seja uma referência ao domingo (Cox, *Literature*, 2:451-453).
135. De fato, Heylin aceitou Apocalipse 1.10 como evidência de que o Dia do Senhor já era observado no final do século I^o, mas não considerou que a passagem tivesse autoridade escriturística para impor a prática. Milton considerou os seis textos incondutentes: “Partindo do pressuposto de que os coríntios tinham o costume de se reunir nesse dia com propósitos religiosos, não segue, automaticamente, que somos obrigados a santificá-lo em conformidade com sua prática, sem um mandamento divino a esse respeito, como também não significa que somos obrigados a observar o Shabbath judaico em conformidade com a prática dos filipenses ou do próprio Paulo” (Cox, *ibid.*, 2:54).
136. A Layman' (i.e., Sir W. Domville), *The Sabbath: or, An Examination of the six texts commonly adduced from the New Testament in proof of a Christian Sabbath* (Londres: Chapman e Hall, 1849), pág. 333ss.
137. G. E Hasel, “Sabbatarian Anabaptists of the Sixteenth Century, Part I”, *AUSS* 5 (1967), págs. 118-121.

138. Edward Stennet, citado em Cox, *Literature*, 1:268.
139. L. E. Froom, 4 vols., *The Prophetic Faith of Our Fathers* (Washington: Review St Herald, 1954), 4:917.
140. Havia exemplos de verdadeira judaização e insistência na observância de toda a lei mosaica (Cox, *Literature*, 2:58), mas estes não devem ser usados para impugnar o movimento em sua totalidade. Não deve ser preciso ressaltar que a outra acusação moderna contra o sabatismo dos adventistas do sétimo dia - de que estes ensinam a salvação pelas obras - é igualmente infundada.
141. Trata-se de um argumento fundamental de autores como Thomas Braboume, *A Defence of the Sabbath Day* (Londres: 1632, 2ª ed.).
142. F. Bampffield, *The judgment of Mr. Francis Bampffield, for the Observation of the Jewish, or Seventh-Day Sabbath* (Londres: 1672), foi. 4r. Os batistas do sétimo dia não adotaram a “lei moral efetiva” da Assembléia de Westminster; antes, ensinavam que a obrigação *natural* do quarto mandamento só não podia ser conhecida de modo mais geral em função do estado decaído dos seres humanos (ibid., fols. 6r7v).
143. Ibid., vol. 5v.
144. John Milton evitou a conclusão do sétimo dia apenas negando a aplicabilidade do Decálogo aos cristãos: “Pois se nós que estamos debaixo do evangelho, devemos controlar o tempo de nossa adoração em função do Decálogo, certamente será bem mais seguro observarmos o sétimo dia de acordo com o mandamento expresso de Deus do que em função da autoridade de meras conjecturas humanas para adotar o primeiro dia” (Cox, *Literature*, 2:54).
145. Citado em Cox, *Literature*, 2:199.
146. Froom, *Prophetic Faith*, 4, págs. 908,911,915,916.
147. Ibid., 920.
148. Ibid., 957,958; cf. Uriah Smith, *Daniel and The Revelation* (Watford: Stanborough Press, 1921), pág. 588; “Por fim, a cristandade se dividirá em apenas duas classes: a saber, aqueles que são selados com o selo do Deus vivo - isto é, que têm a marca de Deus, ou guardam seu Shabbath - e aqueles que são selados com o selo da besta - isto é, que têm a marca da besta, ou guardam o seu Shabbath.” Com referência à relevância de Joseph Bates, também cf. C. E. Stenberg, “A Study of the Influence of Joseph Bates” (Tese de Mestrado, SDATS).
149. Froom, *Prophetic Faith*, 4:959.
150. W L. Emmerson, *I believe in the Ten Commandments* (Watford: Stanborough, 1934). A maior parte da literatura adventista do sétimo dia sobre esses temas é de natureza popular. Dentre outros exemplos representativos, podemos citar: C. B. Haunes, *From Sabbath to Sunday* (Washington: Review and Herald, 1928); W. E. Straw, *Origin of Sunday Observance in the Christian Church* (Washington: Review and Herald, 1939); F. H. Yost, *The Early Christian Sabbath* (Mountain View, CA: Pacific Press); R. Lewis, *The Protestant Dilemma* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1961); A. F. Vaucher, *Le jour seigneurial* (Collonges-sans-Salve: Imprim-eric Fides, 1970). A única obra mais antiga digna de nota é o texto de J. N. Andrews, *History of the Sabbath and First Day of the Week* (Battle Creek: Review and Herald, 1887). Mais recentemente, porém, contribuições importantes foram feitas por adventistas do sétimo dia como G. Hasel, K. Strand, S. Bacchiocchi, e outros com os quais esses textos interagiram. A contribuição mais recente de R. L. Odom, *Sabbath and Sunday in Early Christianity* (Washington: Review and Herald, 1977), decepciona. Apesar de Odom lançar mão das fontes primárias, não demonstra qualquer consciência das questões críticas, históricas e teológicas que são tratadas por outros autores e, conseqüentemente, parece, por vezes, estar falando dentro de um vácuo.
151. De acordo com Isaías 66.23 o Shabbath continuará sendo observado no mundo por vir “como

- memorial eterno da dívida do homem para com Deus”, W. L. Emmerson, *The Bible Speaks* (Watford: Stanborough Press, 1942), pág. 173; cf. Smith, *Daniel and Revelation*, pág. 589.
152. Ibid., pág. 194; Emmerson, *Bible Certainties* (Watford: Stanborough Press, 1938), pág. 65; Smith, *Daniel and Revelation*, pág. 147.
153. Emmerson, *The Bible Speaks*, págs. 170-173.
- 154■ Emmerson, *Bible Certainties*, pág. 67.
155. Froom, *Prophetic Faith*, 4:1167.
156. No esquema apocalíptico adventista, esse versículo faz parte da mensagem do terceiro anjo (Ap 14.9), que é “o último movimento religioso especial a ser realizado antes da vinda do Senhor” e que deve ser identificado com o próprio movimento adventista do sétimo dia (Smith, *Daniel and Revelation*, págs. 581-587).
157. Emmerson, *The Bible Speaks*, pág. 205; cf. *Bible Certainties*, pág. 65; Froom, *Prophetic Faith*, 4:958.
158. Emmerson, *Bible Certainties*, pág. 65.

12. Do Shabbath para o Dia do Senhor: uma perspectiva bíblica e teológica

A. T. Lincoln

*Andrew T Lincoln lecionou Novo Testamento durante cinco anos no Seminário Teológico
Gordon Oonwell
e hoje trabalha na Faculdade St. John em Nottingham, Inglaterra.*

Introdução

Por um lado, há cristãos para os quais pode parecer um passo retrógrado reexaminar a questão da relevância religiosa do domingo. Numa sociedade ocidental pós-cristã, esse tópico muitas vezes se assemelha a uma

reliquia da época da Inglaterra puritana ou vitoriana e dificilmente pode ser considerado um tema de estudo compensador, uma vez que há questões mais prementes. Por outro lado, há cristãos dentro da igreja que talvez não se sintam à vontade com uma análise detalhada das origens e do desenvolvimento do domingo, pois, para eles, trata-se de uma instituição extremamente valiosa que ajuda a preservar os valores tradicionais judaico-cristãos. Questionar seus alicerces pode abrir as portas para que a secularização avance ainda mais em seu processo de extinguir o caráter distintivo desse dia. Porém, a questão do domingo não é obsoleta nem sacrossanta. Para o cristão, continua sendo um tema de estudo interessante, pois envolve a reflexão acerca do exercício da autoridade de Deus sobre a vida e o tempo do indivíduo e, sob esse ponto de vista, adquire grande relevância para determinar se a Bíblia apresenta quaisquer diretrizes sobre a disposição pessoal do tempo, especialmente no que diz respeito à observância religiosa de um dia da semana.

No entanto, conforme os estudos sobre a história da observância do Shabbath e do domingo têm demonstrado, não é fácil identificar as diretrizes bíblicas. Como C. R. Rowland afirma em seu livro, a dificuldade do Judaísmo de obter, no começo da era cristã, uma resposta clara sobre a observância do Shabbath é, por si mesma, construtiva e as complicações da discussão ao longo da história da igreja devem servir de advertência contra qualquer arrogância em nossa empreitada.¹ Os estudiosos contemporâneos desse tema não apenas se deparam com pontos de vista conflitantes na história da igreja, como também, ao examinar o conteúdo bíblico propriamente dito, se vêem envolvidos em várias controvérsias hermenêuticas intrincadas. Dentre estas, as principais são: (1) a interpretação da narrativa da criação em Gênesis 1 e 2; (2) a questão da relação entre o Antigo e o Novo Testamento e, em particular, a atitude dos cristãos com respeito à lei; (3) a atitude do Jesus histórico quanto ao Shabbath; (4) se a prática da igreja do Novo Testamento é normativa e, se o é, de que maneira;

e (5) a relação entre o conteúdo do Novo Testamento e as evidências muitas vezes mais claras da igreja do século 2^o. Tais fatores também ajudam a ilustrar o que leva a relação entre a Bíblia e a ética a ser considerada problemática em grande parte das discussões mais recentes.² A fim de fazer justiça às questões envolvidas seria necessário possuir competência em diversas áreas, o que explica o fato de a tarefa exegética ter sido dividida entre vários colaboradores. Minha incumbência neste último capítulo é reunir as conclusões desses estudos exegéticos à luz das questões levantadas pelos capítulos históricos e expressar em mais detalhes o rumo que o estudo como um todo nos deu.³ Seria pretensioso afirmar que nossos esforços conjuntos redundaram numa solução satisfatória para a questão; porém, esperamos que esses estudos possam, pelo menos, ter ajudado a limpar a área para uma interpretação mais adequada do que aquelas oferecidas anteriormente. Este sumário se limitará a sugerir uma visão geral e suas implicações, apresentando algumas discussões sobre as ligações mais críticas da argumentação.

Ao relacionar o Antigo e o Novo Testamento, procuraremos fazer justiça às diversas formas pelas quais tal relação é expressada no Novo Testamento. Para essa questão específica, porém, a abordagem mais apropriada e produtiva consiste em determinar o conceito de cumprimento cristológico e da concordância e discordância que o mesmo envolve.

Uma breve exposição de conteúdo bíblico

Apresentaremos um resumo o mais sucinto possível das diversas sínteses do conteúdo bíblico, de modo a não haver dúvida quanto ao rumo dado à questão por essa discussão.

Os textos bíblicos mostram que Deus conferiu à história uma estrutura sa- bática, a qual serviu de modelo para o ciclo semanal. A

instituição do Shabbath mosaico e sua divisão da semana em seis dias de trabalho e um de descanso se mostrou particularmente análoga ao retrato apresentado da atividade de Deus na criação. Esse Shabbath não apenas apontava para o padrão criativo e para o propósito de Deus, como também servia de memorial para seus atos de redenção ao tirar seu povo do Egito. Pode-se observar que, depois da queda, o plano de Deus para a consumação da história se une à sua atividade redentora, cujo ponto central se encontrava na relação de aliança entre Deus e seu povo. Provido de uma justificação teológica dupla, o Shabbath era um sinal fundamental da aliança mosaica, indicando o direito soberano de Deus sobre o tempo e a lealdade de seu povo. Apesar de haver variações na rigidez da observância e na aplicação das prescrições acerca do Shabbath, o sétimo dia continuou a ter uma relevância especial como um aspecto distintivo da lei de Deus para Israel ao longo de toda a história do Antigo Testamento. As discussões sobre o período intertestamental não apenas ilustram as dificuldades de se aplicar o mandamento do Shabbath, mas também mostram que os judeus das comunidades mais exclusivas conseguiam, evidentemente, ser mais rígidos em sua observância do que aqueles que tentavam lidar com as pressões da vida numa sociedade sob o controle de um governo gentio.

Jesus desconsiderou as complicações das controvérsias farisaicas de seu tempo. Guardou o Shabbath, mas não as interpretações do mesmo pela Halaká e, nesse processo, lembrou homens e mulheres que a instituição do Shabbath visava o seu bem. Assim, não hesitou em curar e realizar seu ministério nesse dia. Ao mesmo tempo, as asserções messiânicas de Jesus com relação ao Shabbath apontaram para uma transcendência da instituição, da mesma forma como o ministério de Jesus, em sua totalidade, prenuncia a transição para uma nova ordem, que se dá pela sua morte e ressurreição.

Do ponto de vista dessa nova ordem, vários autores do Novo Testamento vêem a missão toda de Jesus segundo o seu cumprimento dos temas sabáticos e das exigências do Shabbath. Cristo é aquele que

concretizou no transcorrer da história o verdadeiro descanso sabático do fim dos tempos e, apesar de continuarem a ser observados pelos cristãos judeus, os elementos do Shabbath no sistema mosaico deixaram de ser compulsórios para os cristãos. Antes, o primeiro dia da semana adquiriu cada vez mais importância em decorrência de sua associação com a ressurreição e aparição de Cristo no primeiro dia da semana e passou a ser chamado de Dia do Senhor. Sua relevância era associada ao Senhor ressurreto e a necessidade de descanso físico que fazia parte do Shabbath do Antigo Testamento e de seus requisitos não foi transferida para o domingo. Essa interpretação do conceito da igreja primitiva acerca do primeiro dia da semana é reforçada pela literatura pós-apostólica dos séculos 2^s e 3² d.C. durante os quais esse dia continua a ser mencionado de maneira semelhante.

O sétimo dia e a criação

O fato de esta seção ter recebido o título “o sétimo dia e a criação”, e não “o Shabbath e a criação”, indica as conclusões a que os autores chegaram com referência à questão crítica do Shabbath ser ou não considerado pelas Escrituras uma “lei da criação”, ou seja, um preceito para a humanidade como um todo, antes de ser incorporado especificamente à aliança mosaica com Israel como nação.

A decisão com referência a essa questão é de suma importância para qualquer discussão acerca da relação entre o Shabbath e o domingo. Caso se comprovasse a hipótese de que o Shabbath é uma lei da criação, então qualquer que fosse a natureza temporária do Shabbath dentro da lei mosaica, ainda seria possível recorrer à continuidade da injunção para se guardar um dia de descanso como um elemento inerente à humanidade criada segundo a imagem de Deus. Conforme

1 capítulo 11 nos mostra, tanto Lutero quanto Calvino defenderam o

conceito do Shabbath como uma lei da criação, mas não foram capazes de relacioná-lo de modo coerente com o restante das suas idéias. Posteriormente, enquanto alguns sabatistas acreditavam que o caráter permanente da lei da criação era reforçado por sua concepção do quarto mandamento como uma lei moral compulsória, outros consideravam que o quarto mandamento não era aplicável aos cristãos, mas que era possível, de qualquer modo, basear sua posição na lei da criação, argumentando em favor da necessidade de um dia de descanso, mesmo que a observância do mesmo fosse menos rigorosa do que no caso da aplicação do quarto mandamento.⁴ Esta última posição não evita de todo a dificuldade de encontrar uma justificativa categórica para mudar o período de descanso do sétimo para o primeiro dia da semana; mesmo assim, tal dificuldade é menos séria nessa proposição do que naquela que se apóia fortemente no quarto mandamento. No entanto, ainda é fato que Deus abençoou e santificou o “sétimo dia” (Gn 2.3), e não o primeiro. Pelo menos duas respostas são apresentadas para tal asserção feita pelos sabatistas que consideram a lei da criação o ponto-chave da sua argumentação. A primeira resposta envolve especulações com base numa leitura literal de Gênesis 2 e 2 e sugere que, tendo em vista a humanidade haver sido criada no sexto dia, o sétimo dia de Deus na verdade foi o primeiro dia da humanidade.⁵ Essa idéia pode ser rejeitada de imediato, não apenas por deixar de considerar que o esquema da semana da criação é um recurso literário e que o cunho não-literal do sétimo dia em particular é indicado pela ausência da expressão repetida sobre “tarde e manhã”, mas também porque mesmo dentro de suas próprias conjeturas, se depara com problemas referentes à forma como Êxodo 20.11 relaciona o Shabbath mosaico do **sétimo** dia com o **sétimo** dia da semana da criação. A segunda resposta se vale da conveniência de uma mudança do sétimo dia da semana da criação para o primeiro dia da semana, pelo fato de a ressurreição de Cristo ter se dado nesse dia. Começar a semana com um dia de descanso físico simboliza o

fato de que, por meio da ressurreição de Cristo, o descanso do fim dos tempos já foi inserido na história, mas ainda aguarda a consumação, e que o trabalho da humanidade

fluiu do recebimento da graça.⁶ Por certo, tendo em vista a instituição do descanso dominical, esse raciocínio teológico pode ser considerado adequado, mas em momento algum do processo de definição do primeiro dia da semana como um dia significativo para os cristãos esse raciocínio aparece como **base** para a escolha do primeiro dia em vez do sétimo e, mais importante ainda, em momento algum os autores do Novo Testamento ou os textos dos três primeiros séculos da vida da igreja indicam que, de fato, o primeiro dia era considerado um dia de descanso.

Cabe ainda levantar uma outra questão. Mesmo que fosse possível argumentar em favor do Sabbath como uma lei da criação (um dia de descanso dentre sete prescrito para o primeiro homem e a primeira mulher), quanto impacto essa idéia teria na construção de uma argumentação sabatista? Uma ordem dada a Adão antes da queda significa, necessariamente, que tal ordem é perpetuamente válida para todos os homens e mulheres? Apesar de as criaturas de Deus, feitas à sua imagem, deverem refletir o caráter do Criador, isso não torna necessária a obrigação perpétua de refletir o modo como o Criador se relacionou com a primeira criação. Afinal, o casamento pode ser considerado uma lei da criação (Gn 1.28; 2.24), mas não é compulsório para todos os homens e mulheres de todas as eras, pois sem dúvida alguma, dentro da nova ordem, o celibato é tido como, no mínimo, uma opção igualmente válida de obediência a Deus (Mt 19. 10ss) e Paulo a considera preferível (1Co 7). Pode-se argumentar que, mesmo que o Sabbath fosse uma lei da criação, sua função principal não era possibilitar que os primeiros seres humanos refletissem uma faceta do caráter **moral** de Deus a ponto de simbolizar o propósito do Criador para a história da sua criação. Nesse caso, apesar da ordem dada ao primeiro par, tal função do Sabbath se cumpriu na salvação por meio de

Cristo, de modo que essa lei da criação perde sua validade com o início da nova criação. Apesar de se tratar de argumento válido, não se mostra conclusivo em oposição à legitimidade de se lançar mão dessa lei para defender a perpetuidade da obrigação de um dia de descanso físico. O descanso físico ainda se aplica a todos os seres humanos enquanto os mesmos se encontram nesse corpo físico. Se fosse possível provar que um dia de descanso físico dentre sete faz parte do modo de funcionamento inerente dos seres humanos, esse fator não se alteraria com o início da nova criação. Os autores do Novo Testamento, especialmente Paulo, deixam claro que um aspecto da nova criação que ainda se encontra pendente com relação aos seres humanos é aquele referente ao seu corpo físico. Nesse caso, a nova criação não anularia a ordem criada no princípio, mas permaneceria dentro dos limites da mesma até a consumação. Uma argumentação em favor do Shabbath como uma lei da criação poderia se mostrar válida em termos teóricos.⁷ Em termos exegéticos, porém, seus defensores enfrentam grandes dificuldades para mostrar que esse era o modo como os autores bíblicos tratavam do Shabbath.

De que maneira, então, os autores bíblicos relacionam o sétimo dia com a atividade de Deus na criação? Gênesis 2.2,3 encerra o relato da criação, e o faz dizendo que Deus descansou no sétimo dia, abençoando e santificando esse dia. Em outras partes de Gênesis 1 e 2, pode-se encontrar injunções explícitas a serem seguidas pelo primeiro casal. Além de ser impossível encontrar qualquer mandamento explícito ou mesmo o uso do termo Shabbath, também não se faz menção alguma da humanidade. O sétimo dia é retratado dentro da estrutura do relato apenas com referência a Deus. O ápice da atividade criadora de Deus não é a criação do homem e da mulher, mas o descanso triunfal do Criador. Por certo, sua bênção e santificação do sétimo dia não devem ser considerados fora de qualquer contexto, uma vez que têm alguma relação com o mundo criado. O mais crucial, porém, é a natureza dessa relação. O sétimo dia deve ser

considerado uma representação da conclusão de toda a criação e, portanto, ao ser abençoado, toda a criação é igualmente abençoada. Desse modo, o sétimo dia é relacionado aos outros seis e, no entanto, também é diferente deles, pois não tem limites. O objetivo dos seis dias se encontra num dia diferente deles, o que explica a santificação ou separação do sétimo dia. Portanto, a criação é abençoada com referência específica ao seu objetivo, o descanso de Deus - que de certo modo é separado para toda a sua criação incluindo os seres humanos - mas cujo significado pleno ainda está por se revelar. Essa é a relação entre o sétimo dia de Deus e os seres humanos; qualquer outro conceito deve ser inferido a partir do texto e, por vezes, é inserido nele em função de Êxodo 20.11.⁸ No entanto, em seu comentário sobre Gênesis, Claus Westerman comenta de modo bastante ponderado que não é possível encontrar nessa passagem nem a instituição e nem a preparação para o Shabbath, mas que se pode identificar um reflexo de seu estabelecimento posterior.⁹

A presença de tal reflexo nesses versículos não causa surpresa, uma vez que Êxodo 20.11 lança mão especificamente da analogia do padrão de Deus na criação e retoma a linguagem desses versículos e, também, porque a própria estrutura literária dos sete dias depende do ciclo sabático semanal para retratar a atividade criadora de Deus. O reconhecimento desse reflexo, porém, é inteiramente distinto de se admitir qualquer instituição efetiva do Shabbath implícita nas palavras de Gênesis 2.2,3.¹⁰ Antes, o padrão de sete dias em Gênesis 1 e 2 determina uma estrutura sabática para a história da criação, estrutura esta que serve de base para

1 conceito da semana universal que aparece com tanta proeminência na literatura judaica e nos escritos da igreja apostólica do século 2^s. A estrutura de Gênesis

2 e 2 indica, sem dúvida alguma, que existe uma ordem divina dentro da história e, portanto, à medida que a história se move em direção à consumação, também se desloca em direção ao objetivo do descanso de

Deus.

Qual é, portanto, a relação entre o Shabbath e a criação em Êxodo 20.11? “Porque, em seis dias, fez o Senhor os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia, descansou; por isso, o Senhor abençoou o Shabbath e o santificou.”¹¹ Em função do seu próprio padrão de seis dias de atividade e um de descanso, o Senhor abençoa e separa o dia do Shabbath para Israel; o padrão consiste de seis dias de trabalho e do sétimo dia de Shabbath (cf. v. 9). A última oração de Êxodo 20.11 dá o motivo para a instituição mosaica e retoma a terminologia de bênção e santificação de Gênesis 2.2,3, aplicando os termos especificamente ao “Shabbath” e não ao sétimo dia, e não deve ser considerada uma sugestão de que o sétimo dia de Gênesis 2.3 já era o Shabbath separado por Deus para a humanidade. Como H. H. E. Dressier afirma,¹² o mandamento em questão tem por base um acontecimento anterior e o significado da construção gramatical hebraica traduzida como “por isso” (על־כן) é crucial para essa interpretação, visto que, muitas vezes, funciona como uma ligação causal entre um acontecimento do passado e uma situação posterior.¹³ Na verdade, os estudiosos falam, com frequência, de uma “etiologia”, quando uma prática ou nome atual é explicado com base num acontecimento anterior ou numa história, e על־כן é um dos sinais pelos quais se pode reconhecer uma etiologia. De fato, além dessa expressão introdutória, Exodo 20.11 contém um outro elemento típico de uma etiologia - o jogo de palavras entre “o sétimo dia” e o “sábado”. Depois das expressões introdutórias “por isso” ou “portanto, agora”, passagens etiológicas desse tipo podem apresentar o verbo no passado sem deixar implícito um significado estritamente passado.¹⁴ A presença dessas características em Exodo 20.11 indica a possibilidade de se considerar que esse texto também oferece uma explicação para uma situação presente - o Shabbath mosaico - por meio de uma referência a um acontecimento passado - o sétimo dia de descanso de Deus depois da criação - utilizando a terminologia de Gênesis 2.3 e um jogo

de palavras para deixar isso claro.

Há um outro texto usado com frequência para apoiar a idéia de que o Shabbath era uma lei da criação, a saber, as palavras de Jesus em Marcos 2.27: “O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do Sábado”. Diz-se que o verbo **ἐγένετο** (“foi estabelecido”) se refere mais naturalmente à criação do que à entrega da lei, e que **ἄνθρωπος** (“homem”) possui um significado genérico e, assim, pode incluir uma referência ao primeiro homem.¹⁵ Basta dizer que, em seu contexto, Marcos 2.27 simplesmente não tem essas idéias em vista. As palavras de Jesus apontam para o propósito do Shabbath - foi criado por Deus para o bem de alguém. Nesse dito, nem a origem temporal do Shabbath e nem seu escopo são relevantes para se obter o efeito desejado.¹⁶

Quando saímos do contexto canônico, no entanto, encontramos em Filo uma referência ao Shabbath como uma lei da criação e, portanto, uma lei que se aplica a todas as pessoas. “Na história da criação... o texto nos diz que o mundo foi feito em seis dias e que no sétimo dia Deus cessou seus trabalhos e começou a contemplar o que havia sido criado com tanto esmero e, portanto, ordenou àqueles que devem viver como cidadãos dentro dessa ordem mundial a seguir o exemplo de Deus nesta e em outras questões” (*de Decai.* 97,98). O Shabbath é o festival “não de uma única cidade ou país, mas do universo e, em termos mais estritos, somente ele merece ser considerado público, pertencente a todas as pessoas” (*de Opif. Mundi* 89). Cabe lembrar, porém, que o principal objetivo de Filo era elogiar o Judaísmo diante do mundo grego. Para isso, lançou mão do estoicismo, platonismo e neo-pitagorismo, reunindo tudo o que poderia servir ao seu propósito e, com frequência, fundamentou tais elementos nas Escrituras por meio de alegorias. Tendo em vista sua abordagem geral do Antigo Testamento, certamente era apropriado que Filo interpretasse o Shabbath como uma instituição universal referente a todos os seres humanos racionais, quer o texto do Antigo Testamento apresentasse ou não o

Shabbath sob essa perspectiva.¹⁷ Sem dúvida, sua atitude não era típica do pensamento judeu acerca da relação entre os gentios e o Shabbath. Jubileus 2.19-21,31 declara: “o Criador de todas as coisas... não santificou todos os povos e nações para guardar o Shabbath a partir de então, mas somente Israel”. Semelhantemente, na literatura rabínica, afirma-se que o sétimo dia da criação foi o Shabbath de Deus, mas não da humanidade (**Gen.R.** 11). Em **Shabb.** 16.6-8 diz-se dos judeus que “se um gentil vier apagar o fogo, não devem lhe dizer ‘apague-o’ ou ‘não o apague’, uma vez que não são responsáveis pela observância do Shabbath pelos gentios”. Isso porque, segundo o **Mekilta Shabb.** 1, o Shabbath é “uma aliança perpétua entre mim e os filhos de Israel, mas não entre mim e as nações do mundo”.

Também é interessante observar que o Shabbath não é relacionado entre os mandamentos dados a Noé, sendo que a observância dos mesmos era o que identificava um gentio convertido. Esperava-se que somente os prosélitos plenos guardassem o Shabbath. Por certo, também é impressionante que o decreto apostólico em Atos 15, que a igreja cristã judaica de Jerusalém - a qual guardava o Shabbath - pediu que as igrejas gentias acatassem a fim de poderem continuar a participar da comunhão, e que teve como base os mandamentos dados a Noé, não faça menção alguma da necessidade de os gentios observarem o Shabbath nem lhes ofereça um dia de Shabbath.

As referências do Novo Testamento ao sétimo dia da criação não equivalem a um apelo a um princípio universalmente compulsório. A citação de Gênesis

2.2 em Hebreus 4.3,4 não tem por objetivo fundamentar o Shabbath na criação, mas fundamentar o descanso escatológico oferecido pela salvação e reservado por Deus para o seu povo, no descanso divino na criação. Como em Gênesis 2.2,3,

para o autor de Hebreus o descanso de Deus é a consumação dos seus propósitos para a criação e Deus pretendia concedê-lo ao seu povo. O lugar de descanso na terra de Canaã e no santuário em Jerusalém prefigurava o cumprimento dos propósitos de Deus para o seu povo no descanso celestial, disponível desde o princípio com Deus. Gênesis 2.2 é usado para unir o plano de Deus para a criação e seu plano para a redenção. Assim também, em João 5.17ss, a obra salvífica de Jesus ao dar vida e julgar se revela como uma parte da obra de Deus. O descanso de Deus não significa que ele se encontra ocioso desde a criação. Jesus diz: “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também”, mas chegará um dia em que tanto Deus quanto Jesus cessarão seu trabalho sal ví fico. No que se refere ao trabalho da criação, o descanso de Deus no sétimo dia foi definitivo, mas é pelo fato de Deus desejar que os homens e mulheres desfrutem esse descanso que se pode dizer que o Pai está operando na história por meio do Filho a fim de realizar seus propósitos para a humanidade. Assim, as evidências nos levam a concluir que, apesar de o conceito de descanso de Deus em Gênesis 2 ser tratado em termos escatológicos pelos autores bíblicos, não era considerado por eles uma “lei da criação”.

O Shabbath moiaico

O significado do Shabbath mosaico

O mandamento do Shabbath em Êxodo 20.8 - “Lembra-te do dia de sábadó, para o santificar” - é um dos dois mandamentos do Decálogo com uma formulação afirmativa. E, no entanto, apesar do elemento afirmativo de sua expressão (incluindo a ordem, “seis dias trabalharás”), justificação e motivação, suas implicações práticas para Israel eram, fundamentalmente, de caráter negativo. Na prática, a característica mais peculiar do Shabbath

era a ausência, nesse dia, do trabalho habitual. Isso se reflete no quarto mandamento pela proibição: “não farás nenhum trabalho” (v. 10; cf. Lv 23.3; Dt 5.14), contida na estrutura geral afirmativa. A interrupção da rotina diária de trabalho, quer pelo homem ou pela mulher, era o modo principal de expressão da santificação do dia de Shabbath. Nenhuma pressão podia alterar a natureza absoluta dessa injunção. Com o acréscimo de “quer na aradura, quer na cega”, Êxodo 34.21 enfatiza que o Shabbath devia ser guardado até mesmo nas épocas mais atarefadas do ano numa sociedade agrícola. A sanção da pena de morte (Êx 31.14,15; 35.2) serve apenas para salientar essa natureza absoluta do mandamento do Shabbath. Ninguém era isento do mesmo. As referências à família, aos servos, aos animais e aos forasteiros em Êxodo 20.10 e Deuteronômio 5.14 garantiam que nenhuma das pessoas sobre as

quais o homem israelita exercia alguma autoridade tinha permissão de realizar seu trabalho por ele e, também, que todos podiam ter uma folga do trabalho.¹⁸ O Shabbath não era um dia de inatividade absoluta, mas tinha o objetivo de oferecer descanso e refrigério do trabalho dos outros seis dias. E fato que esse descanso proporcionava a oportunidade de se dedicar à adoração a Deus, que os dias de Shabbath eram chamados de “santas convocações” (Lv 23.2,3), que era necessário oferecer um holocausto a mais a cada Shabbath (Nm 28.9,10) e que, tendo em vista tudo isso ser feito em obediência a Deus, o descanso em si podia ser considerado um ato de adoração, mas que a adoração cultuai não era o enfoque principal da instituição do Shabbath para Israel, como se pode observar no Antigo Testamento.

Porém, essa ênfase sobre o descanso físico dificilmente faz jus à importância do Shabbath mosaico no Antigo Testamento. Sua relevância é decorrente não apenas da presença do mandamento do Shabbath no Decálogo, mas também do seu contexto dentro da relação entre Deus e Israel, uma relação estabelecida pela aliança no Sinai, da qual o Decálogo é,

possivelmente, o cerne. De fato, o Shabbath é tão importante dentro dessa estrutura mais ampla que pode ser chamado de sinal da aliança mosaica (Ex 31.12-17). É um sinal da santificação do povo de Israel por Yahweh (Ex 31.13), sendo que seu caráter de propriedade peculiar coloca sobre Israel o selo de povo separado, cuja devoção pertence exclusivamente a Yahweh. Além disso, o próprio Shabbath pode ser chamado de aliança (Ex 31.16). Diz-se que essa aliança é perpétua (31.16) e o sinal, descrito como indicação da atividade criadora de Deus em seis dias e de seu descanso no sétimo, também é apresentado como um “sinal para sempre” (31.17). Antes de tirar quaisquer conclusões infundadas dessas asserções acerca da natureza eterna da instituição do Shabbath mosaico, é importante lembrar que vários outros elementos da aliança mosaica são tratados exatamente da mesma forma, incluindo aspectos da administração do tabernáculo, os sacrifícios e o sacerdócio (Ex 27.21; 28.43; 29.28; 30.21; 40.15; Lv 6.18,22; 7.34,36; 24.8; Nm 18.19) e que essa mesma qualidade permanente é atribuída às alianças com Noé, Abraão e Davi (Gn 9.16; 17.7; 2Sm 7.13,16; 23.5). Com respeito a esse aspecto de permanência, M. G. Kline apontou para semelhanças entre os tratados do Antigo Oriente Próximo e as alianças bíblicas. Esses tratados costumavam se referir aos seus termos como sendo válidos para as gerações futuras “perpetuamente” e, no entanto, podiam ser revisados pelo suserano em função de mudanças nas circunstâncias. Kline afirma que as alianças bíblicas e seus diversos aspectos também podem ser chamados de “perpétuos” e, no entanto, estar sujeitos a alterações de acordo com os propósitos soberanos de Deus para a redenção em meio ao processo histórico.¹⁹ Tendo em vista a ênfase cada vez maior sobre a Torá no Judaísmo posterior, quaisquer idéias de mudanças como essas foram deixadas de lado e a lei foi considerada permanente e eterna, subsistindo até a era vindoura.²⁰ Porém, como parte da aliança mosaica, e da mesma forma que os elementos do tabernáculo, do sacerdócio e dos sacrifícios, o próprio Shabbath pode ser considerado perpétuo até o

seu cumprimento. Conforme o autor de Hebreus indica, os arquétipos dos quais esses elementos são os tipos podem ser tidos como eternos e continuamente válidos pelo cumprimento do tipo. Em Hebreus 4, em particular, o lugar de descanso da terra e o descanso físico do Shabbath são vistos como tipos do descanso eterno de Deus desde o princípio.

Como um sinal do relacionamento permanente entre Deus e seu povo, o Shabbath também é um memorial dos grandes atos de criação e redenção de Deus em favor do seu povo. Como memorial da criação, “Entre mim e os filhos de Israel é sinal para sempre; porque, em seis dias, fez o Senhor os céus e a terra, e, ao sétimo dia, descansou, e tomou alento” (Êx 31.17, cf. 20.11). Como um análogo da estrutura que Deus conferiu à história e modelado segundo a mesma, o Shabbath mosaico é, naturalmente, sinal e memorial da atividade criadora de Deus e da consumação do seu descanso. De acordo com Deuteronômio 5.15, devia servir, ainda, de memorial da atividade redentora de Deus ao livrar seu povo do Egito: “porque te lembrarás que foste servo na terra do Egito e que o Senhor, teu Deus, te tirou dali com mão poderosa e braço estendido; pelo que o Senhor, teu Deus, te ordenou que guardasses o dia de sábado”. Nessa passagem, a preocupação com o descanso dos servos (v. 14) é, na verdade, um reflexo do cuidado de Deus para com os hebreus quando eram servos na terra do Egito e não recebiam qualquer alívio da exploração, nem descanso do trabalho escravo diário. Porém, Deus os havia livrado “da casa da servidão” (Ex 20.2) e, ao prover um descanso singular da labuta sem fim, o Shabbath devia ser um memorial constante do fato de que Deus havia tirado Israel da escravidão e os conduzido ao descanso. É bastante significativo que em Deuteronômio as expressões “descanso” e “lugar de descanso” possam ser usadas com referência à terra para a qual Deus levará seu povo (p.ex., Dt 12.9, “porque, até agora, não entrastes no descanso e na herança que vos dá o Senhor, vosso Deus”). A ordem para não trabalhar um dia dentre sete ensinava a uma nação de escravos que haviam sido libertos e que, ao

entrarem num relacionamento de aliança com Yahweh, eram homens e mulheres livres que podiam descansar em seu libertador. Desse modo, o Shabbath devia ser um dia semanal de libertação.

Israel devia toda sua libertação ao Senhor, um fato indicado também pelo relacionamento de aliança no qual o Shabbath se encontra inserido. O Shabbath pertence especificamente ao Senhor da aliança. E santo, separado por Deus. O sétimo dia “é o sábado do Senhor, teu Deus” (Ex 20.10; Dt 5.14), “santo ao Senhor”(Ex 31.15), “santo, o sábado do repouso solene ao Senhor” (Ex 35.2), e “santa convocação... sábado do Senhor” (Lv 23.3). De fato, Yahweh pode chamar o dia separado para ser observado por Israel de “meu sábado” (cf. Ex 31.13; Lv 19.3,30; 26.2). Ele declara o seu direito sobre esse dia; é o dia do Senhor na aliança. Israel devia responder a essa asseveração de senhorio sobre seu tempo com lealdade e obediência. Por certo, conforme observamos anteriormente ao fazer referência ao Shabbath como um memorial da libertação da escravidão do Egito, vemos que se trata, ao mesmo tempo, de uma resposta de gratidão. O prólogo histórico do Decálogo, que, assim como outros tratados oficiais, visava inspirar confiança e gratidão e incentivar a fidelidade do vassalo, ressalta esse aspecto. No entanto, a ênfase é sobre a obediência às ordens do suserano, como fica particularmente claro em Deuteronômio 5.12-15, que começa e termina com a declaração de que o Shabbath deve ser observado, pois foi ordenado: “Guarda o dia de sábado, para o santificar, como te ordenou o Senhor, teu Deus... pelo que o Senhor, teu Deus, te ordenou que guardasses o dia de sábado”. A necessidade de obediência é reforçada por Êxodo 16.28, pelo imperativo firme em Êxodo 20.8, pela repetição tripla do mandamento para guardar o Shabbath e pela sanção da pena de morte em Êxodo 31.12-17 e Levítico 19.3,30. Por meio dessa observância do Shabbath, o povo de Israel promete devoção pactuai absoluta ao Senhor. Ao suspender o trabalho rotineiro por vinte e quatro horas, o povo colocava em prática a sua sujeição e confessava que o Senhor da aliança era,

especificamente, o Senhor do seu tempo. Por isso, o Shabbath podia servir de sinal para a relação de aliança como um todo. Ao suspender visivelmente todo o trabalho e deixar o sétimo dia “alqueivado”, Israel reconhecia sua dependência total de seu suserano.

Todo Israel, toda comunidade, incluindo os servos, animais e forasteiros, devia se envolver nessa demonstração visível de lealdade (cf. Êx 20.10; Dt 5.14). Essa exigência de que a nação obedecesse, incluía a preocupação de que todos compartilhassem dos benefícios e privilégios da cessação do trabalho diário. Esse tema da preocupação “humanitária” ou “social” se mostra particularmente proeminente em Êxodo 23.12: “Ao sétimo dia, descansarás; para que descanse o teu boi e o teu jumento; e para que tome alento o filho da tua serva e o forasteiro” e em Deuteronômio 5.14: “para que o teu servo e a tua serva descansem como tu”. Juntamente com Levítico 19.18, esta última passagem exerce, dentro do Penta-teuco, a função de prenunciar o resumo que Jesus faz do segundo grande mandamento em termos de amor ao próximo e a si mesmo (cf. Mc 12.31).

O quarto mandamento e o Decálogo

Vários argumentos sabatistas se valem do quarto mandamento e afirmam que o lugar ocupado pela prescrição do Shabbath no Decálogo significa que esta deve ser considerada uma lei moral compulsória e normativa para todas as pessoas, da mesma forma que o restante do Decálogo. Aqueles que seguem essa linha de argumentação, mas que aplicam o quarto mandamento ao domingo, o primeiro dia da semana, por certo não se mostram tão coerentes quanto grupos, como os adventistas do sétimo dia, que ainda observam o sétimo dia, uma incoerência que devem encarar com honestidade.²¹ Partindo de suas próprias pressuposições, que direito eles têm de alterar uma lei moral eternamente válida? Que critério lhes permite isolar o elemento do sétimo dia que, afinal, é o cerne do

mandamento e de sua lógica (cf. Ex 20.11) e considerá-lo um aspecto temporário referente apenas ao período mosaico, preservando o restante do Decálogo como sendo normativo para todas as eras (apesar de haver quem, possivelmente, questione também a validade do segundo mandamento)? Se o objetivo da lei mosaica era ensinar o princípio de um dia de descanso dentre sete em vez do descanso no sétimo dia, seria de se esperar que sua legislação apresentasse um outro dia de descanso para os sacerdotes (cf. Nm 28.9,10), mas não é o que acontece. Essa violação autorizada do Shabbath é usada por Jesus em Mateus 12.5. Ao se colocar de lado essas fortes objeções e aplicar o quarto mandamento ao domingo, torna-se necessário levantar uma questão ainda mais fundamental sobre essa abordagem sabatista. É justo considerar que a presença do quarto mandamento no Decálogo lhe confere autoridade especial? O Decálogo possui, de algum modo, um papel singular com relação ao descanso da aliança mosaica e da lei do Antigo Testamento? Em caso afirmativo, qual a natureza desse papel? Ele justifica a idéia de que o Decálogo é uma compilação e resumo de princípios morais eternos?

Não há dúvida de que dentro do Antigo Testamento e, particularmente, dentro da aliança mosaica, o Decálogo ocupa uma posição especial. Os mandamentos nele contidos são destacados como as “dez palavras” (cf. Ex 34-28; Dt 4.13;

10.4) e repetidos na renovação da aliança mosaica em Deuteronômio 5. Essas dez palavras podem representar, ainda, toda a aliança mosaica. Êxodo 34.28 chama as dez palavras de “palavras da aliança”, enquanto Deuteronômio 4.13 fala da “sua aliança, que vos prescreveu, os dez mandamentos”. As dez palavras também são chamadas de “tábuas do Testemunho” (cf. Êx 31.18; 32.15; 34.29). A formulação das dez palavras é, por si mesma, de caráter pactuai²² e ressalta o fato de que o Decálogo constitui uma miniatura da aliança mosaica como um todo. Kline articula uma parcela da importância dessa função representativa do Decálogo.

A proeminência de seus preceitos, refletida no fato de que as ‘dez palavras’ são o elemento usado como *pars pro toto*, indica a centralidade da lei nesse tipo de aliança... Tal aliança é uma declaração do senhorio de Deus, consagrando um povo para si numa ordem de vida prescrita soberanamente.²³

No entanto, ao mesmo tempo em que essa posição especial do Decálogo como *pars pro toto* - a parte que representa o todo - mostra que a lei ocupa o cerne da aliança mosaica, também cria uma ligação extremamente íntima entre o Decálogo e essa aliança. Essa posição especial não se deve a uma distinção entre as dez palavras e o restante da aliança, mas ao fato de essas serem representativas e fundamentais para a aliança mosaica. Com isso, pode-se esperar que tudo o que vale para o lugar da aliança como um todo, também vale para o Decálogo.

Assim como a aliança mosaica em sua totalidade deve ser tida como uma expressão específica da vontade de Deus para o seu povo durante um determinado período de sua história, também o Decálogo deve ser considerado sob esse mesmo ponto de vista. Não se trata de uma lista de princípios eternos que, de algum modo, foi inserida numa aliança condicionada à história.²⁴ A própria forma do Decálogo deixa isso claro. O prólogo histórico em Êxodo 20.2 situa o Decálogo, de imediato, no contexto da história da salvação e da libertação do povo de Israel do Egito pela mão de Deus. Tanto o quarto quanto o décimo mandamentos são voltados especificamente para o período de assentamento e para uma sociedade agrícola. Quando Israel se tornou uma nação comercial, foi preciso acrescentar outras proibições a fim de adaptar o quarto mandamento a essa situação histórica posterior, especialmente com respeito à ordem para não carregar cargas (cf. Ne 13.15ss; Jr 17.21ss). A promessa do quinto mandamento se refere especificamente à vida na terra de Canaã²⁵ e, no décimo mandamento, a esposa parece ser relacionada juntamente com as propriedades de valor do próximo.

Pode-se objetar que, apesar desses poucos elementos condicionados

ao tempo, o Decálogo oferece, de fato, um sumário de princípios éticos. Porém, é de se duvidar de que a natureza representativa do Decálogo deva ser interpretada como se constituísse um resumo da lei mosaica em geral ou de toda a lei. Por certo, é possível que os sistemas de ética cristã como os de Tomás de Aquino, Calvino e dos teólogos de Westminster que classificam toda a ética sob esse ou aquele mandamento do Decálogo tenham encontrado uma estrutura conveniente, mas que, dificilmente, pode ser considerada apropriada, uma vez que apenas com muito esforço pode-se reduzir todos os princípios éticos a uma dessas dez categorias. O mesmo vale para a relação entre o Decálogo e a aliança mosaica. Num sentido bastante geral, todos os mandamentos acerca do tabernáculo, do sacerdócio e dos sacrifícios podem ser considerados derivados do primeiro mandamento: “não terás outros deuses diante de mim”, uma vez que esse mandamento diz respeito à adoração do único Deus verdadeiro. A legislação acerca dos animais limpos e imundos também pode ser vista como uma subseção do primeiro mandamento, pois essa legislação é motivada pela consagração a um Deus santo (Lv 11 ·44ss). Porém, tal abordagem se torna um exercício de engenhosidade ou imprecisão²⁶ e não há qualquer indicação no Pentateuco ou em alguma outra passagem do Antigo Testamento de que o Decálogo tivesse por objetivo servir como um sumário desse tipo, abrangendo todas as possibilidades éticas.²⁷ Também é sugestivo que nas partes da literatura rabínica onde são discutidos os princípios fundamentais da Torá, não se faz qualquer referência ao Decálogo (cf. *Aboth* 1:2; B. *Shabb.* 31a; *Sif. Lev.* 19:18), apesar de Filo afirmar que “as dez palavras são resumos das leis especiais registradas nos livros sagrados” (*de Decai.* 154).²⁸ E bem provável que o entusiasmo judaico pelo Decálogo também tenha perdido parte de seu vigor com o crescimento da influência cristã no século 2-, levando à remoção das dez palavras da liturgia da sinagoga.²⁹

Pode-se dizer que, se o Decálogo não é um resumo de todas as

normas éticas, então no mínimo ocupa uma posição especial como uma lista de normas, pois se encontra mais intimamente relacionado e fundamentado na própria natureza de Deus do que o restante da legislação mosaica. No entanto, tal asserção levanta certas dúvidas pois, na verdade, mesmo a legislação sobre animais limpos e imundos tem por base a própria natureza de Yahweh como um Deus santo (Lv 11.44,45). E, apesar de a lei acerca do descanso no sétimo dia se basear na relação entre Deus e a criação, em que sentido pode-se dizer que é fundamentada na natureza moral de Deus?

A relevância da seleção de mandamentos contidos no Decálogo como *pars pro toto* para a aliança mosaica deve ser atribuída a outros fatores. As dez palavras são representativas e fundamentais no sentido de que tratam de áreas da vida de extrema importância e preocupação central para a comunidade da aliança³⁰ e de que o fazem de modo perfeitamente equilibrado, combinando preceitos que se referem essencialmente a Deus, com outros que afetam de maneira mais direta os relacionamentos humanos. Desse modo, pode-se dizer que “o Decálogo parece não apenas traçar o limite externo, mas também fornecer um conteúdo concreto para a vida dentro do círculo da aliança”.³¹ O fato de os Dez Mandamentos tratarem de questões tão elementares do relacionamento entre Deus e seu povo permite que a maioria delas seja mais facilmente universalizada do que outros elementos da aliança mosaica. É importante lembrar, porém, que, com exceção da renovação da aliança em Deuteronômio, o Antigo Testamento não apresenta nenhuma repetição literal explícita de qualquer uma das dez palavras.³²

No entanto, a centralidade do Decálogo não serve de justificativa para separá-lo daquilo que ele constitui o cerne - a saber, a aliança mosaica como um todo. Os Dez Mandamentos receberam um contexto histórico concreto e deve-se considerar que sua razão de ser é a regulamentação da vida de Israel sob a aliança mosaica. Como tal, as dez palavras expressam a vontade de Deus para o seu povo escolhido nesse estágio de sua história.

Em circunstâncias posteriores da história de Israel, esses preceitos recebem acréscimos e novas interpretações.³³ A continuidade da influência desses mandamentos dependerá, portanto, não de sua condição como Decálogo, mas, como veremos adiante, de sua reflexão posterior e mais plena do caráter de Deus, e do cumprimento da vontade de Deus para o seu povo, ambos visíveis em Cristo. E esse fator que oferece o único critério para se decidir se o quarto mandamento em particular continua em vigor como lei moral, e não o fato de o mesmo fazer parte do Decálogo.

O Shabbath na história do Antigo Testamento e no período intertestamentário

O Shabbath mosaico continuou a ser de suma importância para o relacionamento entre Israel e seu Deus até o período do Judaísmo no início da era cristã.³⁴ Foi necessário acrescentar proibições para conferir autoridade a essa prática durante os períodos posteriores da história de Israel. Jeremias 17.21ss e Neemias 13.15ss, em particular, especificam disposições regulamentares sobre o transporte de cargas, visando evitar o comércio no Shabbath. Além disso, é evidente que a Halaká continha regras referentes ao Shabbath visando, com isso, estender a aplicação do mandamento do Shabbath sobre todo aspecto imaginável da vida.

Apesar da sua continuidade, a aplicação do mandamento do Shabbath apresentou, sem dúvida alguma, certas variações em diferentes épocas e lugares, tanto em termos de atitude quanto de rigidez da sua observância. Essas variações são associadas a ênfases diversas com respeito à própria Torá.³⁵ Não custou para que o Shabbath se transformasse em apenas uma prática exterior para Israel e, com frequência, não era guardado de acordo com o espírito da lei, de modo que os profetas tiveram que chamar a nação de volta à atitude correta do coração em sua observância desse dia.³⁶ Tudo indica que o Shabbath voltou a ser enfatizado depois do

exílio e sua observância adquiriu um novo rigor, de modo que, juntamente com a circuncisão e o estudo da Torá, o Shabbath se tornou, na prática, uma verdadeira marca distintiva de Israel entre as nações.³⁷ Ainda assim, o tipo de observância exigida era variado. Grupos exclusivos como os essênios podiam exigir e praticar uma observância muito mais rigorosa do Shabbath do que os judeus que procuravam viver sua religião em meio a uma cultura diferente da sua ou sob o domínio de uma potência estrangeira. Também é possível observar variações claras no meio dos judeus farisaicos, especialmente entre os preceitos de Beth Shammai e Beth Hillel, sendo que a primeira adotou uma abordagem mais rígida enquanto a última se mostrou mais realista quanto às exigências da vida diária em sociedade. Ao tentar justificar o Shabbath para a cultura helenística ao seu redor em Alexandria, Filo atenua alguns dos detalhes mais rígidos da aplicação do mandamento de cessação do trabalho - detalhes esses que costumavam ser enfatizados na Palestina - e se concentra mais nas oportunidades efetivas que o Shabbath oferece para a reflexão e o estudo da sabedoria.

Observamos pouquíssimas referências à adoração cultuai com relação à instituição do Shabbath, mas uma das características relevantes do período em questão é a ênfase crescente sobre esse aspecto. Ezequiel 46.1ss apresenta instruções para o culto do povo no templo no Shabbath. De acordo com seu título, o Salmo 92 era usado numa época posterior ao Judaísmo para o culto público no Shabbath e fragmentos litúrgicos encontrados em Qumran também mencionam hinos para o Shabbath.³⁸ Filo enfatiza o papel do culto na sinagoga durante o Shabbath em sua tentativa de mostrar as possibilidades efetivas desse dia para a busca da sabedoria (cf. Vit.Mos. 11.216; ***Spec.Leg.*** 11.60; ***Op.Mundi*** 128) e há indicações na literatura rabínica de que o desenvolvimento da sinagoga exerceu uma influência expressiva sobre as formas de observância do Shabbath.³⁹ A importância da sinagoga no culto do Shabbath é atestada claramente no Novo Testamento (p.ex., Mc 1.21; 3.1ss; Lc 4.16; 13.10; At 13.14,44;

15.21; 16.13; 17.2; 18.4). Sem dúvida, essa desenvolução na prática do Shabbath é significativa em qualquer comparação que se faça do Shabbath com a observância cristã do primeiro dia da semana.

Porém, a desenvolução que mais se destaca nesse período é a legislação detalhada da Halaká sobre a observância do Shabbath - a definição exata de trabalho e o que podia ser considerado exceção na observância do Shabbath, o que se reflete na literatura rabínica e nos conflitos acerca do Shabbath registrados nos evangelhos. Acredita-se que as cinco passagens do Antigo Testamento que tratam da observância do Shabbath foram ampliadas resultando em 39 artigos e 1521 passagens da Mishná.⁴⁰ Esse desdobramento fazia parte de uma tendência geral de separar os conceitos da aliança e da lei de sua base histórica. A exegese engenhosa e o raciocínio sutil envolvidos nas distinções mais tênues necessárias na Halaká tratam a Torá e as Escrituras como um código eterno, uma mina da qual se pode extrair preceitos para todas as situações imagináveis. O estudo da atitude rabínica para com o Shabbath é bastante construtivo, pois sua abordagem não é inteiramente distinta das distinções mais sutis a serem feitas entre obras de necessidade e obras de misericórdia na aplicação do sabbatismo cristão. As duas linhas de pensamento demonstram a falta de abordagem histórica à interpretação das Escrituras e sua lei, e foi levantada a questão da compatibilidade entre a linha de pensamento que requer a legislação das Escrituras com respeito à aplicação dos detalhes e a ênfase sobre a liberdade do Espírito nos textos de Paulo (Gl 5), ou ainda, o conceito de lei como “lei da liberdade” (Tg 1.25; 2.12).

A relação entre Jesus e o Shabbath conforme descrita nos evangelhos

As controvérsias acerca do Shabbath nos evangelhos servem de contexto para nossa visão da forma como seus autores retrataram a abordagem de Jesus ao Shabbath.⁴¹ Até que ponto pode-se dizer que Jesus provocou essas controvérsias com os fariseus pelo modo como realizou sua

missão? Não há um consenso quanto a essa questão. No capítulo 4, D. A. Carson apresenta argumentos convincentes em favor da idéia de que, dificilmente, pode-se usar o termo “provocação” para descrever a maneira natural como Jesus realiza seu ministério de cura.⁴² Ele cura num Shabbath pois tem a oportunidade de fazê-lo, e não porque é um Shabbath. Por certo, nos episódios referentes à cura do homem com a mão ressequida realizada na sinagoga num Shabbath, conforme o relato de Marcos (3.1-6) e Lucas (6.6-11) e, em contraste com Mateus (12.9-14), a ênfase é sobre a forma como Jesus desencadeia o conflito. Ao chamar o homem à frente, Jesus é retratado agindo com franqueza e ousadia. No entanto, esse ato da parte de Jesus não causa o conflito, mas apenas o traz à tona e tanto Marcos (3.2) quanto Lucas (6.7) têm o cuidado de indicar que desde o princípio os fariseus aguardavam uma oportunidade de fazer suas acusações. Mais uma vez, pode-se sugerir que a cura realizada no Shabbath registrada em João 5 envolveu a instigação de um conflito da parte de Jesus, uma vez que ele cura quando não há uma necessidade premente e ordena que o homem carregue o seu leito. Porém, na apresentação de João, o dia da semana só adquire proeminência dentro da narrativa depois de a cura haver se concretizado. O fato de que era um Shabbath é apresentado pela primeira vez nesse ponto a fim de explicar o problema que o homem curado enfrenta mais adiante. Para João, a escolha de curar esse homem específico pode ser explicada em termos diferentes de uma intenção de provocar um conflito acerca do Shabbath⁴³ e a ordem para que carregasse o leito é apenas parte natural da cura de um parálítico (Mc 2.9,11). As narrativas em Marcos indicam que a provocação com respeito ao Shabbath se desenvolve, na verdade, do lado dos inimigos de Jesus. O ministério de Jesus num Shabbath em Marcos 1 não é acompanhado de qualquer antagonismo ou conflito, mas quando a oposição ao ministério de Jesus como um todo começa a crescer, suas práticas no Shabbath se mostram um alvo conveniente para os ataques em termos de interpretação da lei segundo a

Halaká e, no Evangelho de Marcos, dois conflitos sobre essa questão (2.23-28 e 3.1-5) conduzem a um ponto decisivo da narrativa - a decisão dos fariseus em 3.6 de discutir com os herodianos a possibilidade de destruir Jesus. O episódio do Shabbath em Marcos 6.1-6 deixa claro, portanto, que essa era a questão desde o princípio; o que ofende não é o fato de Jesus curar no Shabbath, mas de fazer certas asserções sobre si mesmo. O ponto de vista de João, um texto influenciado pelos conflitos posteriores entre a igreja e a sinagoga, destaca que essa é a dinâmica operante na relação entre Jesus e os fariseus com respeito ao Shabbath. João 9.13-41 mostra de maneira impressionante como a animosidade implacável dos fariseus para com Jesus é que os impede de ver aquilo que é tão evidente para todos os outros e que os leva a empregar a Halaká acerca do Shabbath contra Jesus em sua tentativa de evitar o óbvio (v. 16).

A preocupação maior de Jesus era com sua missão, quer o Shabbath estivesse envolvido ou não (cf. Lc 13.14-16; Jo 5.16,17), mas em seu zelo de realizar a vontade de Deus, Jesus não pode ser acusado de provocar conflitos sobre o Shabbath.⁴⁴ Os relatos também não apresentam indicação alguma de que Jesus deixou de ter cuidado em observar os verdadeiros preceitos da Torá com respeito ao Shabbath. Conforme foi observado, o Shabbath mosaico e seus requisitos de cessação do trabalho não visavam o ócio absoluto, mas a abstenção total do trabalho diário. Ao nos lembrarmos desse fato, é difícil entender, por exemplo, de que modo o ato de os discípulos colherem espigas de trigo e comê-las (Mc 2.23-28 e paralelos) pode ser considerado uma profanação do Shabbath mosaico. Se fossem agricultores ou mesmo mulheres que não haviam preparado os alimentos de antemão como deviam, teria sido diferente, mas sua colheita fortuita das espigas não se encaixa nessas categorias. Semelhantemente, as curas realizadas por Jesus no Shabbath dificilmente podem ser consideradas dignas de ser descritas como profanações desse dia. Conforme Carson ressalta, a Torá não diz coisa alguma sobre curar no Shabbath e as curas

efetuadas por Jesus não fazem parte do trabalho rotineiro de um médico e nem de alguém cuidando de um parente enfermo.⁴⁵ Sem dúvida, é coerente com esse quadro que os primeiros autores cristãos não tenham considerado em momento algum que Jesus e seu ministério servissem de precedente para quebrar o Shabbath, julgando, antes, que suas curas faziam parte do cumprimento da lei.⁴⁶ No entanto, a questão é bem diferente quando se trata da Halaká acerca do Shabbath e, especialmente quando sua missão o exigia, Jesus não hesitava em passar por cima do legalismo das expansões da Torá. Esse legalismo que obscurecia o propósito original de Deus ficava particularmente claro com relação ao Shabbath. “As regras acerca do Shabbath... são montanhas dependuradas em um fio de cabelo, pois as Escrituras são escassas e as regras são muitas” (Hag 1:8). Em Mateus 12.9-14 (cf. Lc 14.1-6), o evangelista apresenta um exemplo claro no qual Jesus é retratado desmascarando a Halaká dos fariseus por causa de suas conseqüências absurdas e hipócritas, uma vez que estão dispostos a salvar um animal em perigo no Shabbath, mas não permitem que Deus salve um homem sofrendo de gota.

Em sua atitude para com o Shabbath, especialmente ao rejeitar a estrutura da Halaká, a preocupação de Jesus é mostrar o verdadeiro propósito desse dia.

Porém, em vez de fazer declarações programáticas acerca do uso do Shabbath, Jesus fala mais diretamente contra os abusos desse dia e revela as interpretações equivocadas dos seus preceitos. A declaração conhecida de Marcos 2.27 segue essa linha: “O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado”.⁴⁷ Em outras palavras, o Shabbath e suas legislações jamais tiveram como objetivo ser tiranos, escravizando o povo com suas exigências insuportáveis, mas ser um benefício e um privilégio instituído para o bem do povo e para seu gozo. Apesar de essa declaração não aparecer na passagem paralela em Mateus, o texto de Mateus 12.7 apresenta uma argumentação semelhante ao associar a

citação de Oséias 6.6 - “misericórdia quero, e não sacrifício” - com o incidente do Shabbath. E no episódio acerca do Shabbath que se desenrola logo depois, Jesus rompe as restrições farisaicas a fim de enfatizar que “é lícito, nos sábados, fazer o bem” (Mt 12.12; cf. Mc 3.4). Caso seja considerada programática, essa declaração apresenta implicações extremamente abrangentes quanto ao uso desse dia e poderia ser considerada uma ab-rogação dos preceitos do quarto mandamento, mas essa não é sua ênfase no contexto em questão. Aplica-se especificamente ao ministério de cura de Jesus ser permitido no Shabbath. A Halaká proibia claramente que se salvasse vidas no Shabbath, e a versão de Marcos das palavras de Jesus apresenta um enfoque mais cristológico, cujo propósito era confrontar os fariseus com uma escolha referente à definição apresentada por Jesus para a idéia de preservar a vida e fazer o bem nesse exemplo concreto de cura: “É lícito nos sábados fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou tirá-la?”. As intenções perversas dos fariseus (cf. Mc 3.2: “E estavam observando a Jesus... a fim de o acusarem”; e também 3.5: “a dureza do seu coração”) são contrastadas com o ministério de cura de Jesus e não lhes resta outra coisa alternativa senão permanecer calados. No episódio relatado somente em Lucas (14.1-6), Jesus rejeita as distinções da Halaká quando são usadas como empecilho para fazer o bem no Shabbath propondo uma pergunta semelhante que, mais uma vez, cala os seus adversários: “É ou não é lícito curar no sábado?” (v. 3). Sem dúvida, o propósito do Shabbath devia ser avaliado em termos de sua contribuição para a consumação da missão de Jesus (cf. Jo 5.16,17). Lucas 13.10-17 deixa isso claro. A cura da mulher não podia esperar até um outro dia que não fosse Shabbath, da mesma forma como a missão redentora de Jesus de libertar os cativos de Satanás não podia ser restringida a seis dias da semana. No relato de Lucas, a nova ordem do reino tem precedência e o propósito do Shabbath deve ser interpretado sob essa perspectiva como um dia semelhante a todos os outros, em que Jesus deve ser obediente à missão

que foi chamado para cumprir.

A verdadeira questão da abordagem de Jesus com relação ao Shabbath começa a vir à tona: sua afirmação, por vezes implícita e, em outras ocasiões explícita, de que seus ouvintes devem interpretar o Shabbath com referência à própria pessoa e obra de Cristo. Essa não é a tônica apenas de Lucas **13**, pois outras controvérsias acerca do Shabbath também se tomam oportunidades para que Jesus afirme seu caráter messiânico. Sem dúvida, esse é o caso do relato em Lucas do episódio do Shabbath em Nazaré (**4.16-30**), onde Jesus é rejeitado violentamente por fazer a afronta de declarar que estava consumando os acontecimentos do fim dos tempos e o ano de jubileu. De acordo com João, uma reação hostil, igualmente violenta, é suscitada quando Jesus declara no Shabbath: “Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também”. Dificilmente João poderia ter encontrado um modo mais enfático de expressar a posição de supremacia e autoridade de Jesus com relação ao Shabbath do que essa declaração de igualdade com Deus e de estar realizando sua obra de vivificação e julgamento - a obra de Deus - que não tolera nem mesmo a interrupção sabática. O equivalente sinóptico da asserção em João pode ser encontrado nas palavras de Jesus: “o Filho do Homem é senhor também do sábado” (Mc **2.28**; cf. Mt **12.8**; Lc **6.5**). Por certo essa é uma declaração momentosa quando considerada no contexto do Shabbath mosaico e sua terminologia. De acordo com o Antigo Testamento, o Shabbath era “o sábado do Senhor, teu Deus” (Êx **20.10**; Dt **5.14**; cf. Êx **31.15**; **35.2**; Lv **23.3**). Pertencia a Yahweh, o Senhor da aliança. Agora, aparece Jesus que, como Filho do Homem, afirma ser o Senhor do Shabbath. Essa declaração de autoridade sobre o dia não é apenas análoga àquela com respeito à lei dada por Deus, na qual a ordem do Shabbath se encontrava incluída, como também pode ser entendida como uma declaração de autoridade semelhante àquela do próprio Senhor da aliança sobre esse dia, uma asserção de igualdade com Deus tão veemente quanto a que se encontra no Evangelho

de João. Essa afirmação messiânica com respeito ao Shabbath é mantida nos três sinóticos e cada evangelista acrescenta sua nuance distintiva ao enfoque cristológico pela forma como a relaciona ao contexto ao seu redor. Marcos passa das palavras de Jesus sobre Davi, cuja posição especial permitiu que ele e seus acompanhantes colocassem de lado as regras, para a declaração acerca do propósito do Shabbath estabelecido para o homem em **2.27**, usando o conectivo **ὥστε** com a asserção cristológica em **2.28**. Se o Shabbath foi estabelecido para o homem e se suas regras devem ser empregadas para esse fim (um princípio prenunciado pelo episódio com Davi), então não deve causar surpresa aquele que ocupa a posição especial de Filho do Homem, que já demonstrou possuir a prerrogativa e autoridade de Deus para perdoar pecados (cf. **2.10**), também ser Senhor do Shabbath e determinar de que maneira seus acompanhantes devem agir nesse dia. Lucas, por outro lado, omite as palavras de Marcos **2.27** e se desloca diretamente da conduta de Davi (**6.3,4**) para a declaração do Filho do Homem (**6.5**) a fim de deixar claro que, se os atos de Davi numa situação de necessidade serviram para definir a prerrogativa de sua autoridade sobre a lei, então o ministério de Jesus como Filho do Homem, aquele que é e maior do que Davi, define sua autoridade sobre o Shabbath na nova conjuntura iniciada pela vinda do reino. Mateus também omite as palavras de Marcos 2.27, mas apresenta uma seção suplementar em 12.5-7. Esta compreende um outro relato do Antigo Testamento especificamente relevante para a controvérsia acerca do Shabbath. Os sacerdotes que serviam no templo podiam profanar o Shabbath e permanecer isentos de qualquer culpa. Agora, alguém maior do que o templo está presente - o próprio Jesus (cf. a declaração semelhante em 12.41,42). Seus seguidores também são inculpáveis (cf. v. 7b). Jesus não defende a inocência deles com base em sua obediência à Torá, mas não à Halaká. Antes, sua inocência se encontra explicitamente ligada à posição e autoridade do seu mestre, que é o Filho do Homem, superior tanto a Davi quanto ao templo (cf. a partícula

conectiva γάρ v. 8) e é ele quem determina o que é apropriado para o Shabbath. Ao colocar essa perícopa imediatamente depois do ensinamento em 11.28-30, uma passagem que contrasta o jugo de Jesus com o jugo da lei, Mateus ressalta que Jesus se coloca no lugar da lei. Como Senhor do Shabbath ele é verdadeiro intérprete da lei em termos de misericórdia, e não de legalismo (12.7).

O senhorio de Jesus sobre o Shabbath é destacado pelos três evangelhos si- nópticos. Como Banks coloca acertadamente, fica claro com relação ao Shabbath que Jesus “assume uma posição acima dele, de modo que esse dia é incorporado a uma estrutura inteiramente nova e com base em uma perspectiva bastante distinta. Em decorrência disso, aquilo que é aceitável ou inaceitável quanto à conduta nesse dia é definido em relação a um ponto de vista absolutamente inédito, i.e., o modo como Cristo vê a situação”.⁴⁸ Essa nova perspectiva cristológica sob a qual o Shabbath deve ser considerado também é sugerida por Marcos e Lucas ao colocarem a perícopa acerca do Shabbath imediatamente depois do ensinamento de Jesus sobre o vinho novo que deve ser colocado em odres novos. O Shabbath mosaico é um dos elementos da antiga ordem que não pode permanecer o mesmo à luz da nova ordem.

As declarações pessoais de Jesus, segundo as quais ele transcende a lei do Shabbath, servem de chave cristológica para a interpretação posterior do Shabbath por seus seguidores. Porém, seus próprios ensinamentos não oferecem qualquer orientação explícita mais detalhada sobre o tipo de mudança que o início da nova ordem traria consigo. Trata-se de algo esperado, tendo em vista a natureza velada de seu ministério aqui na terra. Somente depois da consumação desse ministério em sua morte e ressurreição é que o significado tanto de sua pessoa quanto de sua obra se torna manifesto. Os aspectos ocultos e transitórios do ministério de Jesus na terra explicam o fato de seus ensinamentos e atos não romperem categoricamente com o Shabbath mosaico⁴⁹ e indicam também que as

práticas de Jesus no Shabbath (p.ex., comparecimento regular à sinagoga, caso a expressão “segundo o seu costume” em Lucas 4-16 seja uma referência a isso) não oferecerem, necessariamente, quaisquer normas para a nova ordem. A natureza velada do ministério de Jesus justifica a ligeira ambigüidade em sua relação com o Shabbath e o fato de, por algum tempo, haver na igreja primitiva quem continuasse a observar o Shabbath mesmo diante da desenvolvimento de todas as implicações do início da nova era por meio de Cristo.

A observância do Shabbath na igreja do Novo Testamento

Na igreja do Novo Testamento, havia tantas posições diferentes com relação à observância do Shabbath quanto com respeito à obediência à lei mosaica. Ao que parece, incluíam as abordagens dos cristãos judeus e gentios, como no caso das igrejas paulinas (que seguiam os ensinamentos do apóstolo e se consideravam livres do mandamento do Shabbath), dos cristãos judeus como aqueles vindos de Jerusalém e que Paulo encontrou na Galácia (que consideravam a observância da lei como um todo uma prática necessária para a salvação), dos cristãos judeus como os apóstolos de Jerusalém (que continuaram a guardar o Shabbath como parte do cumprimento de seu papel de verdadeiro Israel, mas que não insistiram para que os convertidos judeus observassem o sétimo dia) e dos cristãos gentios que, por diversos motivos, decidiram adotar a observância do Shabbath judaico.

Convém, portanto, seguir as pistas que os documentos do próprio Novo Testamento oferecem sobre essa situação. Alguns estudiosos sugeriram que Mateus 24-20, “Orai para que a vossa fuga não se dê no inverno, nem no sábado”, reflete a postura dos cristãos judeus que observavam o Shabbath e a preferência judaica de Mateus e sua comunidade.⁵⁰ A referência ao Shabbath aparece exclusivamente em

Mateus (cf. Mc 13.18; Lc 21.23), mas, quer seja considerada original,⁵⁰ ou derivada de um ambiente cristão judaico no qual a tradição se desenvolveu,⁵¹ ou ainda um texto redigido por Mateus,⁵³ sua função principal não é enfatizar a observância rigorosa da lei (mais rígida do que a interpretação dos rabinos, segundo a qual era permitido lutar ou fugir no Shabbath quando a vida do indivíduo estava em perigo), mas o caráter extremo das circunstâncias adjacentes ao julgamento de Jerusalém. A menção de fuga no Shabbath ressalta os obstáculos físicos à mesma - nesse caso, restrições sabáticas como a ordem de cerrar os portões das cidades e a dificuldade de obter provisões - e, portanto, não pode ser considerada uma evidência direta de posições cristãs judaicas.⁵⁵ Aquilo que, a princípio, pode parecer uma referência à observância do Shabbath - o uso do termo σαββατισμός em Hebreus 4.9 - também se mostra, por fim, de pouca ajuda para determinar as práticas das comunidades do Novo Testamento, pois, apesar de o termo indicar uma celebração literal do Shabbath, foi reinterpretado com um sentido espiritual como a cessação das próprias obras ao entrar no descanso de Deus (4. 10).⁵⁶

Encontramos terreno muito mais fértil para nosso estudo do Livro de Atos. A julgar pelo seu silêncio quanto às controvérsias acerca do Shabbath, o Livro de Atos indica que os cristãos judeus provavelmente continuaram a guardá-lo. Esse dia era uma instituição fundamental demais ao Judaísmo para ser mudada sem provocar reações hostis e perseguição e, no entanto, a narrativa não apresenta qualquer registro de perseguições desse tipo. Antes, ao que parece, os cristãos judeus da igreja primitiva aproveitavam a observância do Shabbath para pregar que Jesus era o Messias (p.ex., At 5.42). Antes da afluência de gentios para a igreja, é bem possível que a maioria simplesmente tomasse por certo que a Torá continuava em vigor na nova aliança. Com o ingresso dos gentios, a reação dos cristãos judeus se mostrou variada, como indica o relato de Lucas acerca do concílio apostólico. Gálatas 4-8¹¹ nos mostra a reação dos

cristãos judeus legalistas de Jerusalém que estavam tentando impor a lei sobre os convertidos gentios. Essa passagem oferece evidências de que o Shabbath era observado não apenas por esses judaizantes, mas também por alguns cristãos gentios na Galácia. “Guardais dias, e meses, e tempos, e anos” (4-10). E quase certo que o termo “dias” seja uma referência principalmente aos Shabbaths; os “meses”, às luas novas; e os “tempos”, às grandes festas que duravam mais de um dia (cf. Nm 10.10; 28.11; lCr 23.31). Os “anos” podem ser uma referência ao Ano Novo, anos sabáticos ou de jubileu. Nesse último caso, a declaração seria, então, um floreado retórico e irônico do apóstolo que, com o acúmulo desses termos referentes às observâncias calendáricas, teria como objetivo indicar que os gálatas estavam se ocupando de reconstruir todo o sistema legal judaico, uma questão subjacente em outras partes da epístola (cf. 3.10; 5.3). Nesse contexto, onde é vista parte da observância da lei como condição para a salvação, a observância do Shabbath suscita reações enérgicas do apóstolo. Em sua tentativa de conscientizar os gálatas das implicações das suas práticas, Paulo assemelha sua adoção dos dias de Shabbath e festivais judaicos a uma volta à servidão dos “rudimentos fracos e pobres”. A asserção de Paulo pode ter sido motivada, ainda, pelo fato de que as observâncias calendáricas que atraíam os gálatas apresentavam afinidades com suas antigas comemorações pagãs. Por certo, o contexto específico nos impede de tirar conclusões excessivamente abrangentes acerca de uma rejeição total dos festivais religiosos por Paulo, mas, sem dúvida, a intensidade de sua linguagem indica que ele não vê motivo algum para que os cristãos gentios observem o Shabbath.⁵⁷

Ao omitir qualquer referência à necessidade de os cristãos gentios guardarem o Shabbath, o decreto apostólico indica que, com respeito a essa questão, os apóstolos de Jerusalém concordavam com o apóstolo enviado aos gentios. A prática do próprio Paulo de freqüentar os cultos de Shabbath nas sinagogas - conforme indica o relato no Livro de Atos - provavelmente

se devia muito mais a seus propósitos evangelísticos do que a uma convicção sobre a validade permanente desse dia (cf. 13.43,44; 16.13; 17.2; 18.4). Ao contrário do apóstolo aos gentios, porém, é bem possível que mesmo depois do concílio apostólico a maioria dos cristãos gentios tenha continuado a observar o Shabbath por vários motivos, como (1) a convicção acerca da validade da Torá; (2) a falta de ensinamentos explícitos de Jesus se opondo a essa prática; (3) o conservadorismo; (4) as pressões sociais; e (5) as oportunidades evangelísticas.

A Epístola de Paulo aos Romanos apresenta indícios desse tipo de observância da parte dos cristãos judeus em Roma e pode-se observar que não suscita a ira do apóstolo da mesma forma que a observância do Shabbath na Galácia. Romanos 14.5,6 isola a observância de “dias” como uma das questões entre os cristãos fortes e fracos em Roma. Por certo, não é possível ser dogmático quanto à constituição desses grupos, mas caso se aceite uma abordagem da questão do contexto de Romanos que leva em consideração as tensões entre cristãos judeus e gentios em Roma,⁵⁹ então é bem possível que os problemas entre os fortes e fracos na fé que Paulo procura tratar em Romanos 14 e 15 sejam um reflexo dessa tensão. Não é preciso pensar nesses dois grupos em termos estritamente étnicos. Sem dúvida, vários judeus haviam encontrado nova liberdade em Cristo e se consideravam “fortes”, enquanto os “fracos” possivelmente incluíam alguns gentios que, ao se tornarem cristãos, também adotaram certas práticas judaicas. O mais provável, porém, é que o grupo dos “fracos” fosse constituído, predominantemente, de cristãos judeus, enquanto o grupo dos “fortes” era composto de cristãos gentios. Nesse caso, o Shabbath era um dos dias que os cristãos judeus consideravam superior aos outros.⁶⁰ Apesar de ser possível que alguns dos “fortes” usassem sua emancipação para fins carnavais escusos, no caso desse conflito Paulo se identifica claramente com eles em sua proposição básica de que nenhum dia é mais ou menos sagrado e, ao mesmo tempo, se dissocia inteiramente de seu desprezo pelos “fracos”

(cf. Rm 15.1, “Ora, nós que somos fortes devemos suportar as debilidades dos fracos e não agradar-nos a nós mesmos). Mas, para Paulo, o que estava, de fato, em questão eram as atitudes dos dois grupos e não tanto os alimentos ou dias. Os “fracos” devem parar de condenar os “fortes” e os “fortes” devem parar de desprezar os “fracos” e ambos devem se acolher mutuamente (14.1; 15.7), reconhecendo que, tanto aquele que observa o dia quanto aquele que não o faz têm como objetivo honrar o Senhor (14.6). Nos casos em que o evangelho não está em jogo, Paulo demonstra aceitação e tolerância com relação à observância do Shabbath pelos cristãos judeus, apesar de ele próprio ter a convicção de que esses irmãos mais fracos não compreendiam inteiramente as implicações da transição do antigo sistema para o novo. Discutiremos abaixo as implicações dessa atitude com respeito ao caráter sagrado dos dias com relação à relevância do primeiro dia da semana para a igreja cristã.

Em Colossenses 2.16,17, essa transição do antigo sistema para o novo que se deu em Cristo é a base para o ataque de Paulo contra um outro tipo de observância do Shabbath no século I². Os cristãos de Colossos eram, sem dúvida alguma, predominantemente gentios. No entanto, as práticas sincréticas do grupo incluíam preceitos ascéticos derivados do Judaísmo. As questões de alimento e bebida mencionadas em 2.16 são, provavelmente, uma referência às regras para o jejum como preparação para uma experiência visionária (cf. 2.18) e é evidente que a observância dos festivais judaicos, luas novas e dias de Shabbath se tornou parte das celebrações culturais defendidas em Colossos a fim de apaziguar os “espíritos elementares do universo” (“rudimentos do mundo”; 2.8,20).⁶¹ Paulo se opõe a esse tipo de observância do Shabbath, pois é parte de uma “filosofia” que procurava ir além de Cristo para obter a plenitude da salvação. Com referência às práticas judaicas envolvidas nos falsos ensinamentos, o apóstolo ressalta que tais elementos pertencem à história passada da salvação e que, na verdade, são apenas uma sombra de

realidades que estavam por vir. Essas realidades vindouras são sintetizadas em Cristo, que é a substância, contrastando com as sombras insubs' tanciais que se tornaram obsoletas depois de sua vinda. Conforme Lohse sugere, é possível que os conceitos de sombra e substância fizessem parte da filosofia da qual suas celebrações cultuais e regras ascéticas eram consideradas uma cópia e da qual a “plenitude” era o original. O acesso ao original só era possível por meio da cópia.⁶² Se é o caso, Paulo coloca esse conceito a serviço da sua própria perspectiva da história da salvação e a volta contra a filosofia ao mostrar que Cristo é **a** realidade que torna obsoletas todas as práticas judaicas que o prefiguram e à qual os cristãos de Colossos já se encontram unidos. O uso da terminologia referente a **σκ1007ῶμα** (“sombra/corpo”) nesse caso, em vez dos termos mais comuns **σκιᾶ/εἰκῶν** (“sombra/verdadeira forma”) (cf. Hb 10.1) pode ser significativo e indicar que **σῶμα** foi escolhido em função de suas outras conotações nessa epístola. Nesse caso, **σῶμα** se refere não apenas à realidade que pertence a Cristo, mas também, como uma nuance secundária, ao fato de que, aqueles que são membros do corpo de Cristo participam dessa realidade (cf. 2.19).⁶³ A possibilidade de Paulo relegar os dias de Shabbath às sombras sem qualquer qualificação indica que ele não os julgava compulsórios e torna extremamente improvável que considerasse o primeiro dia dos cristãos uma continuação do Shabbath.⁶⁴ É evidente que, quando a observância do Shabbath não estava sendo imposta sobre os gentios como prática necessária para a salvação plena e quando não constituía parte de um ensinamento sincrético, Paulo a tolerava, mas considerava aqueles que a praticavam como sendo imaturos em Cristo.

O Decálogo e a lei no Novo Testamento

De que maneira essa abordagem ao Shabbath mosaico da parte de Jesus e da igreja do Novo Testamento se encontra relacionada à sua atitude

com respeito aos outros mandamentos do Decálogo e à lei em geral? Um fato importante é que, no Novo Testamento, a questão do uso do Decálogo não é distinguida da questão mais ampla do uso da lei do Antigo Testamento em geral.

O problema do tratamento da lei dentro do Novo Testamento é enorme, de modo que neste estudo podemos apenas tentar examinar alguns autores representativos do Novo Testamento.⁶⁵ A dificuldade de reunir os elementos variados da posição de Paulo com relação à lei é de conhecimento geral.⁶⁶ A abordagem mais proveitosa consiste em reconhecer que a atitude de Paulo com relação à lei estava ligada à transformação total que havia ocorrido em sua visão acerca da escatologia e da operação de Deus na história para a salvação dos seres humanos. É dentro dessa estrutura que ele circunscreve a validade da lei, o que ajuda a explicar tanto as asserções positivas quanto as negativas que o apóstolo faz sobre a lei e a maneira como ela deve ser considerada pelo cristão. Pelo fato de ser a revelação de Deus a Israel por meio de Moisés, a lei pode ser chamada expressamente de “lei de Deus” (cf. Rm 7.22,25; 8.7). É “santa”, “justa”, “boa” e “espiritual” (cf. Rm 7.12,14,16). Em Gálatas 3 e Romanos 4, porém, Paulo enfatiza que a lei veio **depois** da promessa e isso lhe permite desenvolver uma abordagem mais negativa. De fato, partindo desse ponto de vista histórico, em Gálatas 3 a lei é vista como uma interposição negativa entre a promessa a Abraão e o seu cumprimento em Cristo. A lei exige rigorosamente que todos os seus preceitos sejam cumpridos e é correlacionada às “obras” (cf. 3.2,5,10), enquanto a “promessa” é correlacionada à “fé” (3.6ss,14). A lei foi “adicionada por causa das transgressões” (3.19); seu propósito era tornar o pecado e as transgressões evidentes (cf., também, Rm 5.12-14 onde é dito que a lei define o pecado e Rm 5.20 onde é dito que a lei provoca o pecado). A lei não podia vivificar, mas apenas consignar todas as coisas ao pecado (3.21,22). Na situação de pecado, a lei não tinha poder algum de dar vida, servindo apenas para

confinar as pessoas (3.23) ao atuar como **παιδαγωγός** (“aio”), impondo restrições severas **até** a vinda de Cristo e a revelação da fé (3.24,25). Assim, nessa passagem, a lei é vista como tendo validade temporária e um efeito basicamente negativo. O apóstolo usa um esquema temporal semelhante de “antes e depois” em Romanos 4, onde ilustra sua argumentação com a circuncisão de Abraão, realizada **depois** de ele haver recebido a promessa pela fé (vs. 10,11). Nessa discussão, a circuncisão representa a lei, como o versículo anterior (3.31) e a argumentação subsequente (4.13-15) deixam claro. A promessa volta a ser mostrada como anterior à lei, cuja autoridade é negativa, pois suscita a transgressão e a ira (4.15). Essa autoridade negativa da lei é expressada em 2 Coríntios 3 como “ministério da morte” (3.7) e “ministério da condenação” (3.9). Romanos 7 também mostra a escravidão trazida pela lei e a incapacidade dos judeus que ainda se encontram na carne, uma incapacidade intensificada pela lei, apesar do desejo do judeu de ser obediente a ela.⁶⁷ O lugar de Cristo na visão de Paulo acerca da lei fica claro em Gálatas 3, onde Cristo é retratado como a conclusão e o cumprimento tanto da promessa (cf. G1 3.16 - como **descendente** ele é o cumprimento da promessa a Abraão) quanto da lei (cf. G1 3.13 - uma vez que ele toma sobre si a maldição da lei e redime o povo da mesma). Assim, Cristo dá início ao novo período da promessa (cf. G13.14, “para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios, em Jesus Cristo, a fim de que recebéssemos, pela fé, o Espírito prometido”).

Nesse novo período, os cristãos “não [estão] debaixo da lei, e sim da graça” (Rm 6.14); fomos “libertados da lei, estamos mortos para aquilo a que estávamos sujeitos, de modo que servimos em novidade de espírito e não na caducidade da letra” (Rm 7.6). Para Paulo, Cristo se tomou o **τέλος** (“fim”) da lei (Rm 10.4). Existe, sem dúvida, uma certa controvérsia quanto ao significado exato desse termo, que pode ser “objetivo” ou “término”. Nesse caso, a aceção principal é “término”, sendo “objetivo”, no máximo, uma conotação secundária. Cristo é o término da lei em sua relação com a

justiça, pois, por meio dele, a fé passa a ser o novo meio de justificação. Uma vez que a lei era uma medida temporária, Cristo também encerra seu período de validade e, assim, aquele que crê em Cristo não está sujeito à lei como regra de vida. Antes, o cristão caminha pelo Espírito e, apesar de não estar mais debaixo da lei, observa que os requisitos da lei são cumpridos em sua vida por intermédio do Espírito (Rm 8.4). O Espírito produz amor que, por sua vez, é o cumprimento da lei (cf. G15.14). Assim, para Paulo, a tônica principal da lei se realiza no cristão pelo Espírito em amor. Apesar de os cristãos não estarem sujeitos à lei de Moisés, que era a lei de Deus, isso não significa que ficaram sem a lei de Deus, mas que a recebem somente à medida que esta é mediada por Cristo e seu Espírito. Paulo resume as concordâncias e discordâncias dessa questão em 1 Coríntios 9.20,21, onde diz: “para os que vivem sob o regime da lei, como se eu mesmo assim vivesse, para ganhar os que vivem debaixo da lei, embora não esteja eu debaixo da lei. Aos sem lei, como se eu mesmo o fosse, não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo, para ganhar os que

vivem fora do regime da lei”. Para Paulo, a atuação de Deus na história, induin' do a expressão de sua vontade, passou para uma outra fase e ele não se encontra mais sob a lei de Moisés, mas sob a vontade de Deus em sua expressão posterior e mais plena na “lei de Cristo”. Em toda sua discussão e terminologia, Paulo trata a lei de Moisés como uma unidade e não faz distinção entre os elementos morais e cerimoniais da mesma. A liberdade de Paulo de lançar mão da lei como fonte de diretrizes éticas (cf. Rm 13.8-10; Ef 6.2) não é decorrente apenas do caráter moral — e não cerimonial — desses elementos, nem da origem sinaítica do seu conteúdo e nem, tampouco, de sua presença no Decálogo, mas do fato de que, vistas à luz do seu cumprimento em Cristo e da nova conjuntura que ele iniciou, certas partes da lei podem ser consideradas apropriadas para a nova expressão da vontade de Deus em Cristo. Ao serem citados em Romanos 13.9, os quatro mandamentos do Decálogo se encontram, claramente,

dentro do contexto da nova estrutura apresentada em Romanos 13.8,10, que enfatiza o amor como o cumprimento da lei. Os mandamentos servem, agora, de ilustração concreta da nova lei do amor. Semelhantemente, em Efésios 6.1,2, quando o apóstolo exorta os filhos a obedecerem aos seus pais, a motivação principal é o relacionamento “no Senhor” (cf., também, Cl 3.20) e a razão principal se resume a “pois isto é justo”, só então o quinto mandamento é apresentado como justificativa complementar. É bem possível que Paulo também use o Decálogo ao tratar em linhas gerais das condutas condenáveis a serem evitadas e que Colossenses 3.5 e Efésios 5.3 combinem o sétimo e o décimo mandamento, identificando a cobiça e a lascívia de maneira tradicional, enquanto Efésios 4.25ss faz uma paráfrase desses dois mandamentos.⁶⁸ Porém, na ética de Paulo, o Decálogo não ocupa um lugar especial, e o elemento fundamental que define suas decisões sobre o que permanece da antiga dispensação é a relação entre os diversos mandamentos e preceitos, o cumprimento supremo da vontade de Deus em Cristo e a nova conjuntura iniciada por sua morte e ressurreição. Assim, quando o apóstolo diz: “A circuncisão, em si, não é nada; a incircuncisão também nada é, mas o que vale é guardar as ordenanças de Deus” (1Co 7.19), essas ordenanças incluíam, sem dúvida alguma, os preceitos mosaicos, mas, por certo, não eram uma referência a todos eles. A fim de considerar devidamente o sentido pretendido por Paulo nessa passagem, torna-se necessário empregar o critério cristológico.⁶⁹ Tendo em vista sua abordagem geral à questão da vontade de Deus e da lei do Antigo Testamento, a atitude de Paulo em relação ao mandamento do Shabbath não deve, de modo algum, causar surpresa.

Em vários sentidos, Mateus é o autor mais judaico dos evangelhos; a atitude para com a lei que aparece na descrição que Mateus faz do ministério de Jesus é, portanto, mais conservadora que a posição de Paulo. Porém, o conceito de Mateus acerca da lei é tão controverso quanto a visão de Paulo. Os estudiosos costumam atribuir a ênfase variada de Mateus a um

contexto igualmente multifacetado. Acredita-se que vivia numa comunidade mista, que havia se iniciado com um caráter fortemente cristão judaico, mas que havia recebido um número cada vez maior de gentios convertidos. Supõe-se, ainda, que a comunidade de Mateus se encontrava bastante próxima de judeus hostis. Um contexto desse tipo ajuda a explicar as concordâncias e discordâncias com respeito à lei e sua interpretação judaica do evangelho. Dentro dessa dialética de concordância e discordância em Mateus, a ênfase sobre a concordância é maior do que nos textos de Paulo.

Tal ênfase pode ser observada pela comparação das versões de Mateus e Lucas de vários ditos extraídos de Q, sua fonte comum. Enquanto Lucas 16.16 diz “a lei e os profetas vigoraram até João”, indicando que sua validade se estendeu até o tempo de João Batista, Mateus 11.13 apresenta uma declaração mais específica: “Porque todos os Profetas e a Lei profetizaram até João”, ressaltando que não perderam sua validade, mas que foram cumpridos a partir da proclamação do reino vindouro por João. Semelhantemente, Mateus 7.12 acrescenta à “regra de ouro” a declaração “esta é a Lei e os Profetas” (cf. Lc 6.31) e Mateus 22.40 junta ao sumário dos grandes mandamentos a oração, “Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas” (cf. Lc 10.25-28). Desse modo, Mateus destaca mais uma vez a validade permanente da lei. Uma tendência semelhante pode ser observada ao compararmos os textos de Mateus e Marcos. A versão de Mateus das palavras de Jesus sobre os alimentos puros e impuros (15.17-20) é bem mais conservadora do que a de Marcos 7.18-23. Mateus deixa de fora os aspectos mais radicais de Marcos 7: 18b, 19 - a declaração de que os alimentos impuros não contaminam e a interpretação de Marcos de que a lei sobre alimentos puros e impuros não está mais em vigor. Mateus também coloca a discussão dentro de uma estrutura diferente daquela de Marcos, uma estrutura (15.12-14,20b) que desvia a tônica das palavras de Jesus da rejeição da lei cerimonial propriamente dita para os

acréscimos farisaicos à mesma, insistindo na lavagem das mãos antes de comer. E bem provável, ainda, que no caso de Marcos 10.2-12, onde Jesus é mostrado contra-ordenando a lei mosaica sobre o divórcio, Mateus 19.3-9 retrate Jesus envolvido numa discussão rabínica acerca de tais questões, favorecendo o ponto de vista mais rígido dos shamaítas.⁷⁰ A alta consideração de Mateus pela lei se reflete no fato de que é ele, mais do que qualquer outro autor do Novo Testamento, que caracteriza a incredulidade como ὀνομία (“iniquidade”) (cf. 7.23; 13.41; 23.28; 24-12). Em Mateus, o conceito de Jesus acerca da Torá como vontade revelada de Deus também se aplica, sem dúvida alguma, ao Decálogo como parte da lei (cf. Mt 15.3-6, onde o mandamento não é designado apenas como sendo de Moisés, mas também de Deus). Em Mateus 19.16ss, Jesus aplica os preceitos de vários mandamentos do Decálogo sobre o jovem rico, apesar do fato de serem apresentados numa ordem diferente daquela dos relatos do Antigo Testamento e, também, o fato de Mateus acrescentar o “mandamento do amor” de Levítico 19.18 indicar que Jesus não considerava o Decálogo em si particularmente sacrossanto.⁷¹

Embora fique claro que o Jesus de Mateus não é um radical que simplesmente acaba com a lei, também é possível observar a presença de certos elementos de discordância na convicção igualmente clara de que a palavra de Jesus sobrepuja a palavra de Moisés, pois Jesus é investido de autoridade divina (p.ex., 9.28,29; 11.27; 21.23-27; 28.18). Como intérprete supremo da lei, Jesus ataca somente a observância exterior (cf. o uso que faz de Oséias 6.6: “Pois misericórdia quero, e não sacrifício,” 9.13; 12.7) e mostra que o mandamento do amor é o cerne da lei, bem como sua chave hermenêutica (cf. 7.12; 18.21-35; 22.34-40).⁷² Em última análise, a primazia é dos ensinamentos de Jesus e, em Mateus 28.20, os onze apóstolos recebem a ordem de fazer discípulos, “ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado”. O que mais impressiona é o fato de Jesus exigir um grau de perfeição que vai além dos mandamentos e requer a

obediência ao seu chamado absoluto ao discipulado.³⁷ Em seu caráter radical, a justiça maior exigida dos discípulos (cf. 5.20) excede até mesmo o mandamento do amor como essência da lei (5.43-48).

A tensão que surge entre a validade permanente da lei e a nova norma da interpretação e dos ensinamentos de Jesus pode ser observada até mesmo com respeito à lei oral em Mateus. Vê-se uma forte ênfase cristã judaica em declarações como as de Mateus 23.2-4: “Na cadeira de Moisés, se assentaram os escribas e fariseus. Fazei e guardai, pois, **tudo quanto** eles vos disserem...”. Cf. 23.3: “..porque dais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, e tendes negligenciado os preceitos mais importantes da Lei: a justiça, a misericórdia e a fé; devíeis, porém, fazer estas coisas, sem omitir aquelas!”. Por outro lado, por meio de seus ensinamentos imperativos, Jesus coloca de lado algumas das tradições orais. Mateus 15.20, por exemplo, ameniza até certo ponto o relato de Marcos, mas ainda assim, declara que “o comer sem lavar as mãos não o contamina [o homem] ” e 16.12 adverte contra os ensinamentos dos fariseus e saduceus.

Alguns intérpretes sugerem que, nessa tensão entre a concordância e a discordância, deve-se dar mais ênfase à discordância, considerando-se que Mateus apresenta o conteúdo do ponto de vista da história da salvação. Antes da morte e ressurreição de Jesus, Mateus limita o ministério à terra e ao povo de Israel (cf. 10.5,6; 15.24), de modo que seria natural manter a fidelidade à lei mosaica dentro desse período, mas depois da ressurreição, a missão universal (cf. 28.18-20) rompe essas restrições e revoga certas prescrições mosaicas como a circuncisão.⁷⁴ Porém, a natureza exata da estrutura da história da salvação empregada por Mateus ainda é motivo de controvérsia e outros estudiosos acreditam que a apresentação de Mateus traz uma sobreposição muito maior entre o tempo do Jesus terreno e o Cristo exaltado do que esse esquema sugere.⁷⁵ Apesar de a estrutura do seu evangelho oferecer certas indicações da ênfase de Mateus, seria imprudente crer que estas dissipam a tensão entre a concordância e a discordância com

respeito à lei.

E no Sermão do Monte, especialmente em 5.17⁴⁸, que as duas ênfases observadas em outras partes do evangelho são justapostas de maneira mais impressionante.⁷⁶ Ao enfatizar que os ensinamentos de Jesus não anulam a lei e os profetas, mas os cumprem, Mateus 5.17 tem por objetivo explicar e qualificar a antítese posterior nos versículos 21⁴⁸. O conceito de cumprimento não envolve apenas o esclarecimento da vontade de Deus por meio de Jesus, mas também tem a conotação principal de ser a concretização das coisas futuras para as quais a lei havia apontado (cf. 11.13).⁷⁷ Para Banks, isso significa que “As leis mosaicas apontam (principalmente) para os ensinamentos de Cristo e também se cumpriram neles de modo mais profundo. Desse modo, o termo ‘cumprir’ em 5.17 inclui não apenas um elemento de discordância (aquilo que se concretizou **transcende** a Lei), mas também um elemento de concordância (aquilo que transcende a Lei é, ainda assim, algo para o qual a própria Lei **apontava**)”.⁷⁸ O elemento de discordância não deve ser limitado a certos aspectos da lei como as chamadas “leis cerimoniais”, pois tanto nesse caso quanto no versículo 18, a referência é à lei como um todo, de modo que as chamadas “leis morais”, como aquelas que proíbem o homicídio, também se cumpriram e foram transcendidas pelos ensinamentos de Jesus (cf. 5.21ss). O versículo 18 afirma a validade permanente da lei com todas as suas partes e, no entanto, introduz a qualificação temporal “até que tudo se cumpra”.⁷⁹ Nessa frase redacional posterior, o termo $\pi\acute{o}\tau\epsilon$ pode ser não apenas uma referência geral às profecias do Antigo Testamento, mas também, nesse contexto, a “todas as coisas” que acabaram de ser mencionadas, aos requisitos da lei; o termo $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\chi\alpha\iota$ (como no caso de outras passagens em Mateus, cf. 1.22; 21.4; 26.54,56) provavelmente se refere ao “cumprimento” daquilo que havia sido predito. Assim, nos ensinamentos e no ministério de Jesus, especialmente quando este último culminou com sua morte e ressurreição, estão prestes a se cumprir todas as

coisas para as quais a lei apon- tou.⁸⁰ A linguagem forte de concordância e o elemento claro de discordância só podem ser reunidos com referência a Jesus. E em seus ensinamentos, que completam e sobrepujam e, desse modo, transformam os ensinamentos da lei, que a validade da lei encontra sua continuidade. Mateus 5.19,20 volta a combinar as duas ênfases. Em 5.19, é bem possível que Mateus tenha adotado uma formulação cristã judaica da tradição ligada originalmente a 5.18,⁸¹ que torna aqueles que alteram indevidamente a lei mosaica, cidadãos de segunda classe do reino. Porém, a forma final em 5.19 deve ser interpretada à luz do que a antecede e, portanto, a expressão “destes mandamentos” é uma referência tanto à lei do Antigo Testamento quanto aos ensinamentos de Jesus, reconhecendo a ligação entre ambos conforme a descrição dos versículos 17,18.⁸² Assim, Mateus 5.20 deixa claro que o novo enfoque imperativo e as exigências apresentadas por Jesus (ilustradas na antítese que aparece em seguida) permitem que a obediência e os ensinamentos de seus discípulos sobrepujem aqueles dos escribas e fariseus. Apesar de os estudiosos não apresentarem um consenso quanto a essa questão, a argumentação mais convincente é construída por aqueles que acreditam que, na antítese de 5.21-48, Jesus não apenas aprofunda e intensifica a intenção da lei mosaica, mas também a radicaliza a tal ponto que acaba por ab-rogá-la.⁸³

Nossa breve observação dessa passagem do Sermão do Monte confirma que a melhor forma de explicar a atitude de Mateus com relação à lei não é pela distinção entre seus aspectos morais e cerimoniais, nem em termos da perpetui- dade do Decálogo como lei moral eterna, mas ao entender que a lei como **um todo** apontava para os ensinamentos e o ministério de Jesus, culminando, por fim, em sua morte e ressurreição e que continua em vigor somente à medida que foi transformada por seu cumprimento em Cristo.⁸⁴

Aquilo que observamos em Mateus também vale para Lucas. Não apenas como argumenta M. M. B. Turner, “a atitude de Jesus para com a lei

envolve elementos de afirmação e, no entanto, simultaneamente, graus de ab-rogação”,⁸⁵ mas também, como em Mateus, existe um conteúdo interpretado por alguns como uma atitude fortemente conservadora em relação à lei; essa idéia deve ser entretida com os conceitos gerais do evangelista, que apontam para uma outra direção. Os dois elementos são combinados em Lucas 16.16-18: “A Lei e os Profetas vigoraram até João; desde esse tempo, vem sendo anunciado o evangelho do reino de Deus, e todo homem se esforça por entrar nele” (v. 16); sem dúvida, esse versículo indica um elemento de discordância ao se considerar que o período da lei e dos profetas deu lugar à proclamação do reino de Deus. Mas “é mais fácil passar o céu e a terra do que cair um til sequer da Lei” (v. 17); no entanto, fica claro que essa discordância não deve ser considerada, de modo algum, uma anulação da lei. Pelo contrário, a permanência da lei é garantida, não na própria continuidade de sua existência, mas em seu cumprimento e na proclamação do reino.⁸⁶ Esse tipo de concordância entre a nova era iniciada por Jesus e a lei de Moisés também pode ser vista em Lucas 24.44, onde Jesus afirma que todas as coisas escritas a respeito dele na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos se cumpriram. No entanto, Lucas 16.16-18 retoma o conceito de discordância no versículo 18, onde o autor mostra como as exigências de Jesus transcendem a lei. Seus padrões mais elevados com referência ao divórcio proíbem aquilo que a Torá havia permitido anteriormente. Nas palavras de Banks, a posição de Jesus “certamente excede os ensinamentos da lei mosaica e, como resultado, uma parte desta não se aplica mais à atual conjuntura”.⁸⁷ Desse modo, a lei e os profetas são cumpridos pela superação de certas partes da lei. Em outras passagens, o texto de Lucas também ressalta que a lei deve ser vista, agora, dentro de uma estrutura cristológica. A nova era é determinada pelo cumprimento das Escrituras por Cristo (4.16ss; 24.27,44); suas palavras é que são absolutamente decisivas (6.47,49). Somente Lucas conserva a parábola do bom samaritano, que indica como o mandamento de amar ao próximo do

Antigo Testamento foi transcendido pelas exigências radicais de Jesus (10.25-37).

A discussão de Turner da tese de Jervell (por meio de sua obediência à lei, os cristãos judeus são o verdadeiro Israel e os cristãos gentios são um povo agregado) indica o elemento de ambivalência na formulação da promessa da nova aliança de Jeremias.⁸⁸ A ênfase sobre o fato de que a **lei** foi escrita no coração poderia levar a uma abordagem, enquanto a ênfase sobre o fato de que a lei se encontra agora escrita no coração poderia levar a outra interpretação. O Livro de Atos, escrito por Lucas, retrata essas ênfases conflitantes nos primeiros estágios de desenvolvimento da igreja. No princípio, o crescimento da igreja se dá dentro dos limites da religião e da piedade judaica. As possibilidades de uma atitude mais radical com relação à lei e à religião ficam subtendidas no relato do martírio de Estêvão (6.8-7.60), mas aparecem mais claramente em primeiro plano quando os gentios são levados para a igreja. O encontro de Pedro e Cornélio, relatado três vezes no Livro de Atos em função de sua relevância, mostra que as distinções entre “puro” e “impuro” impostas pela lei são coisa do passado (10.10ss) e não representam um empecilho para a salvação dos gentios (11.18). Um avanço ainda maior dessa atitude se dá com o impacto da missão de Paulo aos gentios (cf. 13.46ss; 14-27), e o relato do concílio apostólico no capítulo 15 é um divisor de águas dentro da narrativa de Atos. Nesse concílio, ocorre um rompimento com a lei em termos de princípios. Segundo o argumento de Pedro em 15.10,11, impor a lei sobre os convertidos gentios seria como colocar sobre eles um jugo “que nem nossos pais puderam suportar, **nem nós**”. Pedro insiste que a lei não é necessária para a salvação nem dos cristãos judeus nem, tampouco, dos cristãos gentios, “Mas cremos que fomos salvos pela graça do Senhor Jesus, como também **aqueles** o foram”. Em seguida, Lucas mostra Tiago confirmando que os gentios haviam recebido a plena condição de povo de Deus (15.13ss). É importante distinguir entre essa rejeição, com bases

teológicas, da necessidade da obediência à lei para a salvação ou para a condição plena de povo de Deus e a aprovação pelo concílio da necessidade prática dos cristãos gentios se absterem do exercício de certas atividades em favor da comunhão entre judeus e gentios. O relato de Lucas dessa última decisão indica, sem dúvida alguma, seu interesse na concordância entre a missão gentia e o Judaísmo. Especialmente em sua descrição de Paulo, Lucas procura demonstrar que, apesar de quaisquer alegações contrárias, Paulo continuou em conformidade com Israel, o que incluía sua concordância com a lei (cf. At 16.3; 18.18; 21.20-26; 24.10-21). Cabe fazer uma distinção entre esse fato e o conceito de Lucas sobre os parâmetros para a admissão na igreja, uma questão que, a seu ver, havia sido resolvida pelo concílio. Para Lucas, os gentios se tomam cidadãos plenos do Israel renovado do fim dos tempos. Ainda assim, a concordância com os propósitos de Deus para Israel é preservada ao longo do processo, até mesmo por meio de Paulo, que se mantém rigorosamente fiel à sua herança judaica. Lucas não mostra a continuidade da lei dentro da nova conjuntura por uma imposição do Decálogo sobre os convertidos gentios, nem por uma “lei moral eterna” que permanece em vigor enquanto apenas a lei cerimonial é considerada obsoleta. Antes, retrata a tensão entre a concordância e a discordância sendo resolvida dentro de uma abordagem mais holística da lei de Moisés (cf.

15.5) , apresentando o significado abrangente e as implicações dos ensinamentos, da morte e da ressurreição de Jesus como o parâmetro decisivo pelo qual a lei de Deus é mediada. Como vimos anteriormente, as atitudes e práticas dos cristãos judeus e gentios com referência ao quarto mandamento se encaixam mais apropriadamente na desenvolvimento desta última dinâmica, e não nas categorias teológicas mais tradicionais.

Convém tratar de mais uma abordagem do Novo Testamento à questão da lei, aquela que se refere ao autor de Hebreus. Em Hebreus, a terminologia e os conceitos da aliança possuem significado independente, e

em 8.13, num contraste entre a primeira aliança (mosaica) e a nova aliança, a transitoriedade e obsolescência da primeira aliança e, portanto, da lei, que era um de seus elementos centrais, são afirmadas claramente. Costuma-se acreditar que, com referência a Hebreus, a distinção entre lei “moral” e “cerimonial” é particularmente apropriada e supõe-se que a obsolescência da primeira aliança se refere, na realidade, aos seus aspectos cultuais e cerimoniais, seu sistema sacrificial e sacerdócio, que eram cópias e sombras da realidade concretizada em Cristo. Por certo, esses aspectos se tornaram antiquados, mas são parte de um todo mais amplo, a ordem mais antiga da aliança mosaica que está chegando ao fim em decorrência do que sucedeu em Cristo. Em Hebreus, o conceito de revelação é tão importante quanto o conceito de sacerdócio (na verdade, os dois se encontram inextricavelmente entretecidos) e o autor deixa claro que a validade da revelação mosaica como um todo foi delimitada de modo temporal. Há uma concordância entre o antigo e o novo, pois, em ambos os casos, foi Deus quem falou (Hb 1.1,2; cf., também, 3.2-6, onde a estrutura da revelação que inclui tanto o antigo quanto o novo é retratada como a casa de Deus), e também porque é possível observar como aquilo que ele disse num estágio anterior da revelação apontava para seu cumprimento em Cristo (p.ex., 1.5-14; 2.6-8). No entanto, existe igualmente uma discordância, uma vez que os preâmbulos dão lugar à revelação final “nestes últimos dias... pelo Filho” (1.2). A tensão entre a concordância e discordância é uma característica não apenas do prólogo, mas também da abordagem do autor ao longo de toda a epístola. A concordância com respeito à revelação da vontade de Deus na lei aparece nas duas citações da promessa da nova aliança (8.8-12; 10.15-18), pois, apesar de se ter a impressão de que o autor enfatiza a promessa de perdão dos pecados, em ambas ocasiões ele inclui a promessa, “na sua mente imprimirei as minhas leis, também sobre o seu coração as inscreverei”, e vê, claramente, a internalização da lei de Deus como uma característica central da nova aliança. O conceito de cumprimento forma

uma ponte entre o antigo e o novo, pois, como expressa 10.1, aquilo que a lei contém é a sombra lançada pela forma futura das realidades que se efetuaram em Cristo. A concordância também é demonstrada com grande ênfase pelas passagens do Antigo Testamento, incluindo passagens da lei no sentido mais restrito dos cinco livros de Moisés, as quais o autor emprega para comunicar a palavra dentro da nova situação daqueles que crêem em Cristo (p.ex., 2.6-8;

3.7- 4.10; 10.37,38; cap. 11; 12.5-8,13-17,29; 13.5,6). A discordância aparece em três comparações principais na primeira parte da epístola, onde é mostrada a superioridade de Cristo em relação aos anjos, a Moisés e ao sacerdócio. Os anjos e Moisés são representantes da revelação da lei e 7.5,11-19 apresenta a inter-relação da lei com o sacerdócio. Os dois têm em comum o mesmo caráter transitório e, uma vez que havia o propósito claro de mudar o sacerdócio, também é necessário haver uma mudança na validade e permanência da lei (7.12). Ao contrário do sacerdote que iniciou seu ministério com a promessa da nova aliança, que veio depois da lei, esta última não pode vivificar, salvar nem aperfeiçoar (7.16,19,28). Assim, a argumentação do autor demonstra que a lei, declarada por anjos (2.2), mediada por Moisés, o servo fiel (3.2ss) e administrada pelo sacerdócio levítico (7.5-28) não apenas é de natureza preliminar, mas também imperfeita e inferior à nova revelação de Deus em Cristo. Esse contraste é mostrado na imagem vivida do fim dos tempos em 12.18ss. Talvez a expressão mais forte de discordância possa ser observada em 8.6,7,13, onde, num contraste com a nova aliança, é mostrado que a antiga aliança apresenta imperfeições e é obsoleta e, em 10.8-10, onde, especificamente com referência aos sacrifícios, se pode afirmar que a vontade de Deus, conforme esta é demonstrada em Cristo, aboliu a vontade dele expressada na lei. O que permite ao autor de Hebreus tratar a antiga revelação e a lei de tal modo que, numa parte, pode ser a Palavra de Deus para a comunidade cristã e, em outra, pode ser colocada de lado por sua obsolescência, é o seu

conhecimento do que ocorreu pelo Filho nesses últimos dias. Em outras palavras, o parâmetro que determina para ele o grau de concordância ou discordância num determinado caso é cristológico e escatológico. E quando enfatiza aquilo que Deus já realizou em Cristo, de maneira definitiva, em prol da salvação humana, que o autor considera obsoleta a revelação da lei e suas instituições. Mas é quando o autor observa que os cristãos devem perseverar na fé durante o tempo que ainda resta até a consumação do ato de Deus em Cristo, que a revelação do Antigo Testamento pode continuar a ter utilidade e autoridade para exortá-los. Sua discussão do conceito de descanso envolve tanto a concordância quanto a discordância. Por um lado, partindo de seu fundamento no Antigo Testamento, encontrado no Salmo 95, esse conceito atua como elemento de discordância na parênese do autor. Por outro lado, tendo em vista o descanso também representar a bênção da salvação e atuar num conceito posterior como algo que já foi aberto por Cristo e está à disposição dos cristãos, o autor de Hebreus pode interpretar a observância do Shabbath como o ingresso nesse descanso pela cessação das próprias obras.⁸⁹

O mandamento do Shabbath e o Decálogo na igreja pós-apostólica

O que mais impressiona com relação às evidências que temos do século 2^s é o fato de que o mandamento parece praticamente não fazer parte do Decálogo, pois os autores desse período apresentam uma postura com relação ao Decálogo e outra diferente com relação ao Shabbath.

O Decálogo se popularizou para o uso catequético na igreja pós-apostólica e, como observamos anteriormente, é possível que esse fato tenha levado à sua remoção da liturgia da sinagoga no século 2^o. Tal uso é comprovado em obras como De *Doctrina Apostolorum*, *Didache* 2 e na *Epístola de Barnabé* 19 e, por vezes, pendia para o legalismo.⁹⁰ Nessas

obras, como também na **Apologia** 15.3-5 de Aristides e Ad **Antolycum** 2.34,35; 3.9 de Teófilo de Antioquia, bem como na descrição na **Carta de Plínio** 10.96,97, as paráfrases são feitas principalmente em cima da chamada segunda tábua da lei e essas listas éticas não incluem o quarto mandamento.

Juntamente com essa proeminência do Decálogo (porém não em relação a todos os mandamentos, ou numa ordem ou formulação fixa) na parênese, pode-se observar também uma tendência cada vez maior de isolar as dez palavras por serem relevantes como lei natural. Em sua condição de lei mosaica, eram uma instituição temporária, como o restante da legislação mosaica, mas, uma vez que incorporavam a lei natural, possuíam valor permanente. Assim, o conceito de “lei natural”, vindo da filosofia estóica, penetra o pensamento cristão e especialmente os apologistas apelam para uma lei que é soberana sobre todas as pessoas e para o bom senso como fundamento para a ética. Assim, Justino pode afirmar que “Aqueles criaturas que receberam da natureza a dádiva do raciocínio também receberam o bom senso e, portanto, lhes foi concedida a dádiva da lei, que é o bom senso aplicado às injunções e proibições” (**De Legibus** 1:12:33). Os Patriarcas da igreja consideravam que a lei moral eterna se encontrava contida no Decálogo e que havia, posteriormente, sido encarnada em Cristo. Ao contrário das asserções judaicas, o conceito de “lei natural” podia ser usado para argumentar que os únicos elementos permanentemente válidos da lei mosaica eram aqueles que haviam sido revelados a todas as pessoas e eram uma expressão da lei eterna (cf. Irineu, Adv. **Haer.** 4:13:16). Essa síntese com as idéias estóicas introduz na análise do Decálogo um conceito distinto daquele dos autores do Novo Testamento e as implicações latentes nessa mudança (expressas em graus diferentes nos vários escritos dos Patriarcas) - de que é possível desenvolver, a partir da natureza, um sistema capaz de justificar os preceitos éticos, de que as pessoas são capazes de extrair valores morais de

fenômenos naturais e de que o comportamento estatisticamente normal na natureza pode ser o critério para o bom comportamento - devem ser seriamente questionadas.⁹¹ O efeito dos diversos usos da “lei natural” leva a uma confusão quanto ao ponto de partida para a ética cristã - se este se encontra categoricamente na revelação especial, ou se pode ser desenvolvido a partir do “bom senso” comum a toda a humanidade. Este último caso parece não fazer jus à ênfase que o Novo Testamento dá aos efeitos radicais do pecado sobre o discernimento. E, ao contrário do que se afirma com frequência, é de se duvidar que tal uso da lei natural esteja dentro do conceito apresentado por Paulo em Romanos 2.14-16, segundo o qual tudo o que a lei requer se encontra escrito no coração dos gentios.

Deus não escreveu “a lei” no coração dos gentios, no sentido de que, por natureza, possuem um princípio universal ao qual sujeitar a vida e do qual tirar conclusões sobre como devem viver. Antes, ele escreveu “as obras da lei” em seu coração para que, se agirem em oposição a elas numa situação concreta, estejam cientes de que fizeram o que era mal... Quando agem de modo contrário ao que é certo, e procuram se justificar diante dos outros e até diante de si mesmos, sabem no íntimo qual é a verdade.⁹²

Também deve ficar claro que o propósito de Paulo nesse caso é negativo; deseja mostrar que, quando os gentios parecem como pecadores (v. 12), não têm justificativa perante Deus por causa da revelação de Deus por meio de sua consciência. Os gentios possuem conhecimento moral suficiente para servir de base para sua ética.⁹³

Nesse ínterim, estava se formando na igreja pós-apostólica uma outra idéia que daria proeminência ao Decálogo. Numa reação à separação radical feita por Marcion entre a lei e o evangelho e o uso que faz de Paulo para argumentar em favor da mesma, desenvolveu-se um conceito da lei e dos ensinamentos de Paulo acerca da mesma que se preocupava, acima de

tudo, em enfatizar a concordância e a união entre a lei e o evangelho. Um dos principais meios de chegar a esse fim era tentar mostrar que a crítica de Paulo à lei não devia ser entendida como uma condenação da lei como um todo. O desenvolvimento mais completo desse conceito se encontra, possivelmente, em Tertuliano, para o qual a distinção moral e cerimonial se apresenta de modo independente.⁹⁴ Segundo ele, somente o aspecto cerimonial da lei foi eliminado; seu aspecto moral permanece e é ampliado (*De Pudicitia* 6:3-5). Em *Adversus Judaeos* 2:7-9, prossegue relacionando essa idéia ao conceito de “lei natural”, argumentando que a lei não apenas é subordinada à promessa, mas também que a legislação mosaica detalhada é subordinada à lei natural fundamental do Decálogo e, ainda, que a fé e a justiça anteriores a Abraão eram inconcebíveis sem essa lei natural.⁹⁵

Tendo em vista seus conceitos do Decálogo, seria de esperar que os primeiros autores cristãos tratassem o mandamento do Shabbath como uma injunção eternamente compulsória e tentassem argumentar que fazia parte da lei natural para todas as pessoas. No entanto, essa desenvolução só se deu muito tempo depois na argumentação sabatista e, de um modo geral, ao discutirem o Shabbath os Patriarcas não apenas rejeitaram o Shabbath por seu caráter temporário, colocando-o junto com outras regras cerimoniais mosaicas, como também não observaram a questão levantada pelo fato de o mandamento do Shabbath fazer parte do Decálogo que consideravam “lei natural”. Como R. J. Bauckham observa, “Com exceção de Pseudo-Bamabé, nenhum autor cristão antes de Tertuliano (*De Pud.* 5) se refere ao mandamento do Shabbath como parte do Decálogo”.⁹⁶ Apesar de a grande maioria dos cristãos judeus ter mantido a observância do Shabbath em concordância com o período do Novo Testamento, certamente há evidências de que outros cristãos judeus haviam se tomado “fortes” e adotado o conceito de Paulo.⁹⁷ Inácio rejeitou a observância do Shabbath pois considerava que esta, juntamente com toda a religião judaica, havia se

tomado obsoleta (c£, Magn. 8-10) e esperava que os cristãos judeus fossem “fortes” e adotassem essa mesma abordagem.⁹⁸ Essa era a atitude comum no meio dos autores do século 2^s." De fato, ao interagirem com seus irmãos mais “fracos” que insistiam na observância do Shabbath, os cristãos judeus “fortes” produziram uma interpretação metafórica do Shabbath na qual, em vez de aplicar o conceito de Shabbath ao descanso físico, aplicaram-no à abstinência do pecado, e não apenas a um dia da semana, mas a todos os dias.¹⁰⁰ Uma interpretação semelhante também pode ser encontrada nos escritos de Justino, Irineu, Ptolomeu e Tertuliano.¹⁰¹ Em Irineu, esse tipo de abordagem espiritual e internalizadora é adjacente ao seu reconhecimento de que os ensinamentos de Cristo no Sermão do Monte sobrepujavam os ensinamentos da lei. É importante observar que essa abordagem parece ter influenciado a observância do Shabbath pelos cristãos gentios nos séculos 3^s e 4^s, de modo que, ao mesmo tempo em que observavam o sétimo dia, esses cristãos não o consideravam um dia de descanso físico, mas de serviço espiritual a Deus (cf., Pseudo-Inácio, *Magn.* 9.2). Apesar de a *Epístola de Bamabé* 15 interpretar o mandamento do Shabbath de maneira tipologicamente singular com o sentido de uma vida de santidade na era sabática vindoura, o conceito de descanso escatológico não costumava ser associado à interpretação do Shabbath mosaico desta ou de outras maneiras.

A *Epístola de Bamabé* é um dos poucos escritos que consideram o Shabbath uma parte do Decálogo e observam sua validade eterna; porém, explica essa idéia por uma reinterpretação do mandamento de forma tipológica bastante incomum. Tertuliano também associa o Shabbath ao Decálogo, tratando o sentido literal como parte da legislação mosaica temporária que se aplicava somente a Israel e vendo seu sentido permanente à luz da relevância contínua do Decálogo como lei moral, como um preceito metafórico em termos de vida de santidade. É bem possível que Bauckham esteja certo em sua sugestão de que a incoerência geral dos autores do

século 2^s ao deixar de unir seus conceitos acerca da natureza moral eterna do Decálogo com a natureza temporal do Shabbath literal é decorrente de não considerarem o Decálogo uma categoria rígida e fixa que inclui cada um dos Dez Mandamentos, mas uma paráfrase dos últimos cinco mandamentos empregados com frequência na parênese cristã.¹⁰² A julgar por aquilo que vimos da atitude dos autores do Novo Testamento, a maioria dos autores do século 2^s parece ter sido sensata em seu instinto de tratar o Shabbath como uma instituição mosaica temporária. No entanto, também parece haver introduzido um tema confuso em sua tentativa de ver a relevância contínua do Decálogo em suas categorias de “lei natural”, as quais eram inadequadas para explicar as atitudes diferentes dos autores do Novo Testamento com relação à lei mosaica.¹⁰³

Convém considerar aqui a observância do Shabbath entre alguns cristãos gentios, da qual se tem prova nos séculos 3^s e 4^e, mas que parece haver cessado no século 5^o. O respeito pelo Shabbath se expressou na proibição de jejuar aos sábados e, especialmente, nos cultos públicos realizados nesse dia, bem como no Dia do Senhor. Porém, é interessante que a motivação para isso parece não ter sido a obediência ao mandamento do Shabbath pela cessação do trabalho, que consideravam “judaizante”, mas pelo fato de o sábado ser considerado um memorial da primeira criação e da participação de Cristo na mesma, enquanto o domingo era comemorado como o início da segunda criação por meio de Cristo.¹⁰⁴

O Dia de Senhor

A proeminência e observância do primeiro dia na literatura cristã primitiva

O primeiro dia da semana é o único dia além do Shabbath que recebe atenção distinta no Novo Testamento. E evidente que aparece com proeminência nas narrativas da ressurreição nos quatro evangelhos. A

expressão “o primeiro dia da semana” ocorre em Mateus 28.1, aparece com ênfase em Marcos 16.2, onde a narrativa já havia se iniciado com “passado o sábado” (16.1), mas começa novamente com “E, muito cedo, no primeiro dia da semana”. Também é usada em Lucas 24.1 e João 20.1 para dar início ao relato da ressurreição. Além disso, Lucas deseja deixar claro que as aparições aos dois discípulos no caminho para Emaús e aos onze apóstolos ocorreram no mesmo dia. João ressalta que a aparição de Jesus aos discípulos reunidos se deu “ao cair da tarde daquele dia, o primeiro dia da semana” (20.19), e que uma outra aparição aos discípulos, com a presença de Tomé, ocorreu no primeiro dia da semana seguinte, “passados oito dias” (20.26).

É possível que, com referência ao dia da ressurreição em si, essa datação enfática se deve, simplesmente, à ocorrência dos acontecimentos nesse dia, e que isso era importante para mostrar o cumprimento da profecia acerca do terceiro dia (cf. a menção desse fato associada de maneira bastante próxima à especificação do “primeiro dia” em Mt 27.62-66 e Lc 24-7). No entanto, pode ser também que a ênfase sobre o primeiro dia, especialmente na ligação que João faz com as aparições aos discípulos reunidos, tenha sido preservada nas tradições e pelos evangelistas pelo fato de esse dia haver adquirido um significado particular na vida da igreja. Caso seja possível mostrar com base em outros argumentos que o culto cristão provavelmente era realizado no primeiro dia da semana e associado à ressurreição de Cristo, então o raciocínio circular é perfeitamente natural. Nessa hipótese, a influência se dá nos dois sentidos; por um lado, o fato de a ressurreição haver ocorrido no primeiro dia afeta as práticas cultuais dos cristãos e, por outro lado, a prática cultuai no primeiro dia significa que a menção do mesmo com relação às aparições depois da ressurreição foi considerada significativa e, portanto, foi preservada.¹⁰⁵ É possível que, não apenas a ressurreição, mas também o derramamento do Espírito na festa do Pentecoste tenha ocorrido no primeiro dia da semana. Porém, isso só é

viável no caso da prevalência dos métodos saduceus de cálculo cronológico dos festivais judaicos no ano da crucificação, sendo mais provável que os métodos farisaicos estivessem em uso nessa época.

As evidências do Novo Testamento em favor da proeminência do primeiro dia da semana com relação ao culto cristão (At 20.7; ICo 16.2 e Ap 1.10) são

escassas, mas, quando consideradas em conjunto com aquelas do período pós- apostólico, apontam claramente para uma direção. Ao mencionar a reunião para partir o pão “no primeiro dia da semana”, Atos 20.7 constitui uma referência a uma reunião de domingo, e não de sábado.¹⁰⁶ O relato de Lucas faz apenas essa referência superficial, mas a menção específica do primeiro dia, juntamente com o propósito da reunião no fim do dia (partir o pão), indica que se tratava de uma ocorrência regular na igreja de Trôade e ao falar da estadia durante sete dias em Trôade e da intenção de Paulo de partir na manhã seguinte, a narrativa parece indicar que Paulo planejou se dirigir a todos os cristãos quando estivessem reunidos para seu encontro semanal.¹⁰⁷ De acordo com Paulo, a separação de fundos para a coleta a ser entregue à igreja de Jerusalém, a ser realizada “no primeiro dia da semana” (ICo 16.2), não é ligada diretamente ao culto público, pois devia ser feita em particular (**παρ’ ἑαυτοῦ**). Resta saber, porém, o que levou Paulo a especificar o primeiro dia da semana para essa tarefa. Uma vez que não há evidência alguma de que se tratava do dia de pagamento, deve-se supor - a menos que não houvesse qualquer motivo para separar esse dia em particular - que algum outro fato distinguia esse dia dos outros como sendo o mais apropriado.¹⁰⁸ O mais provável é que se tratava, de fato, do dia em que os coríntios se reuniam semanalmente para o culto congregacional. Apocalipse 1.10 acrescenta evidências escassas ao indicar que o título “Dia do Senhor” havia sido conferido ao primeiro dia da semana. Conforme a argumentação convincente de Bauckham, o Dia do Senhor é a designação para o domingo, e não para o dia escatológico do

Senhor, para a Pás' coa ou para o Shabbath.¹⁰⁹ Há evidências inequívocas em documentos como *Atos de Pedro*, *Atos de Paulo* e *Epistula Apostolorum*, bem como no texto valentiniano preservado por Clemente (cf. *Exc. ex Theod. 63*) e na carta de Dionísio de Corinto ao bispo Sóter de Roma (cf. Eusébio, *HE* 4:23:11), de que a partir da segunda metade do século 2^a, o domingo passou a ser chamado de **Κυριακή**. Apesar de não serem inteiramente claras, as referências pós-apostólicas mais antigas na *Didache* 14.1, em Inácio, *Magnésios* 9.1 e no *Evangelho de Pedro* 35 e 50, apontam fortemente para a idéia de que se tinha em vista o domingo. É muito pouco provável que ao escrever para as igrejas na província da Ásia no final do século I^a, João tenha usado **Κυριακή ἡμέρα** (“o Dia do Senhor”) com algum sentido diferente e, portanto, Apocalipse 1.10 serve de evidência neotestamentária de que, a essa altura, pelo menos nas igrejas da Ásia Menor, o primeiro dia da semana havia passado a ser observado regularmente na igreja cristã e era distintivo o suficiente para ser agraciado com o título de Dia do Senhor.

Além das evidências relacionadas ao Dia do Senhor, as indicações em favor da observância do domingo no século 2^a aparecem pela primeira vez na *Epístola de Barnabé* (15.9) e, em seguida, em Justino (cf. *1 Apol.* 67:7; *Dial.* 41:4),

continuando até o tempo de Clemente de Alexandria (cf. *Strom.* 5:106:2) e tornando-se, a partir de então, cada vez mais abundantes. Nenhum desses escritos considera a observância do domingo uma inovação recente, partindo, antes, do pressuposto de que se trata de uma prática regular. Mas quando essa prática teve início? Sem dúvida, as evidências indicam que a observância do domingo se espalhou com a expansão da igreja durante o período da missão de Paulo aos gentios. No entanto, é pouco provável que essa observância dominical seja uma inovação das igrejas paulinas, de outro modo, teriam se deparado com a censura dos

opponentes judaizantes do apóstolo, e sua correspondência não mostra qualquer indício de um conflito desse tipo. O mais provável é que os cristãos judeus na Palestina já realizavam algumas reuniões no primeiro dia da semana, pois, afinal, suas comunidades precisavam de algum tempo para a adoração além da frequência ao templo e à sinagoga e da observância das práticas relacionadas ao Shabbath, e que depois dos encontros diários (At 2.46) haverem se tornado inviáveis, o primeiro dia ganhou destaque como sendo particularmente apropriado para a reunião dos cristãos. É bem possível que a maioria dos cristãos judeus na Palestina e muitos da Diáspora guardavam o Shabbath e também se encontravam com seus irmãos em Cristo para adorar no dia seguinte.¹¹⁰

O significado do primeiro dia

Como vimos nas narrativas da ressurreição, a expressão “primeiro dia da semana” é uma recordação imediata do dia da ressurreição e a reunião dos cristãos no primeiro dia, atestada em Atos 20.7 e subentendida em 1 Coríntios 16.2, provavelmente era associada à ressurreição de Cristo. Conforme Bauckham conclui, “Difícilmente encontraremos algum registro de um estágio da observância cristã do domingo anterior àquele que era considerado o culto semanal do Senhor ressurreto na repetição semanal do dia de sua ressurreição”.¹¹¹ Dentre os textos do Novo Testamento, somente Apocalipse 1.10, que chama o primeiro dia de “Dia do Senhor”, pode indicar o significado teológico agregado a esse dia. O senhorio de Cristo se tornou particularmente associado ao primeiro dia da semana e a importância de tal senhorio em Apocalipse pode orientar nosso conceito do significado que João e seus leitores atribuíam a ele com referência a esse dia. As conclusões de Bauckham são particularmente proveitosas.¹¹² O senhorio ou soberania é, provavelmente, o tema central de Apocalipse e, no contexto do capítulo 1 e do livro como um todo, com sua descrição do conflito de

soberanias, o Dia **do Senhor** possui conotações profundas. Mais uma vez a ressurreição é incluída, pois 1.10 apresenta a visão do Cristo ressurreto e o senhorio de Cristo depende da vitória inicial, porém decisiva, da ressurreição (cf., p.ex., 1.5,18; 2.8). Dentro do contexto de Apocalipse do conflito de soberanias, que se manifestou, dentre outras formas, no culto imperial, é bem possível que o Dia do Senhor fosse considerado um contraste com o Dia do Imperador (observado mensalmente), como o dia em que os cristãos adoravam **seu** Senhor que, na verdade, não é apenas o “Primogênito dos mortos”, mas também, em decorrência disso, “o Soberano dos reis da terra” (1.5). Os conceitos de senhorio e adoração se encontram intimamente ligados e as visões recebidas por João no Dia do Senhor deviam ser lidas em voz alta nos cultos da igreja, que provavelmente também ocorriam nesse dia. Na adoração, a comunidade cristã reconhece seu Senhor e a igreja é marcada como a esfera particular de seu senhorio, o que torna apropriado chamar o dia de culto de Dia do Senhor.

A adoração a Cristo como Senhor e a comemoração de sua ressurreição também constituem o elemento central do significado atribuído ao domingo nos escritos pós-apostólicos. As referências do século 2^o, mas próximas de Apocalipse em termos cronológicos, indicam que para as igrejas o culto de domingo era claramente uma celebração da ressurreição de Cristo no primeiro dia da semana (cf. **Bamabé** 15.9; Inácio, Magn. 9.1 e o **Evangelho de Pedro** 35,50).¹¹³ Além da designação “Dia do Senhor”, outros títulos também foram explorados em função de seu significado, incluindo a expressão pagã “dia do sol” (cf. Justino, **1 Apol.** 67.7) e o termo escatológico “oitavo dia” (cf., especialmente, **Bamabé** 15.9). O “oitavo dia” não trazia à memória apenas a superioridade do Cristianismo em relação ao Judaísmo com o seu sétimo dia, mas também era considerado uma prefiguração do oitavo dia da semana universal apocalíptica, ou seja, o mundo vindouro. No Gnosticismo valentiniano, o oitavo dia cronológico, ou Dia do Senhor, passou a ser associado ao Ogdoad espacial e, portanto, ao

conceito de descanso, pois o Ogdoad cósmico, a esfera do divino, era considerado o lugar de descanso da alma (cf. Clemente, *Exc. ex Theod.* 63.1; *Epístola dos Apóstolos* 18).

A ausência de qualquer menção ao Shabbath como parte do significado do primeiro dia é notável tanto no Novo Testamento quanto na literatura do século 2^s. Não apenas não há qualquer indício de um significado associado ao Shabbath nas três referências do Novo Testamento que indicam o culto no primeiro dia, como também é inimaginável que os cristãos judeus que já participavam plenamente da observância do Shabbath por Israel devessem ou quisessem separar o primeiro dia da semana para guardá-lo da mesma forma ou que tenham simplesmente transferido suas práticas do Shabbath para o primeiro dia. O costume do primeiro dia registrado em Atos 20.7 se refere apenas à parte do dia - o período noturno - depois do fim de um dia normal de trabalho. Além disso, o Shabbath judaico era uma instituição tão fundamental que qualquer mudança em sua observância teria atraído a atenção geral e a perseguição daqueles que a tivesse promovido e, no entanto, não há qualquer vestígio de uma reação desse tipo.¹¹⁴ Também não parece plausível as igrejas gentias terem introduzido a idéia de que o primeiro dia da semana devia ser tratado como o Shabbath. Sabiam que os cristãos judeus guardavam o sétimo dia e uma alteração desse tipo teria causado grande desunião. Caso Paulo tivesse ensinado algo nessa linha em suas igrejas gentias, seria impossível explicar por quê, em sua discussão sobre a observância do Shabbath, não usou como trunfo o fato de esse dia ter sido substituído pelo Shabbath cristão do primeiro dia. Se as igrejas entenderam pelo menos parte dos ensinamentos de Paulo sobre os dias ou Shabbath, dificilmente transferiram o conceito da santidade distintiva desse dia para o primeiro dia da semana. Não se pode argumentar que o próprio Novo Testamento oferece base para a convicção segundo a qual Deus determinou que, a partir da ressurreição, o primeiro dia deveria ser observado como o Shabbath.¹¹⁵

Ainda que no período pós-apostólico o primeiro dia tenha sido comparado, ocasionalmente, com o sétimo dia dos judeus, e apesar de ser considerado um festival da ressurreição digno da devida celebração, não há qualquer evidência clara de uma teologia de transferência do Shabbath, de acordo com a qual o primeiro dia devia ser observado como um dia literal de descanso, nem de uma associação dessa observância com a obediência ao quarto mandamento. Em vez da tentativa de adotar a observância literal do Shabbath, o que se observa é uma polêmica contra a mesma por ser considerada uma forma de inatividade e ócio (cf. Justino, *Dial* 12.3; Irineu, *Epideixis* 96; Pseudo-Inácio, Magn. 9.2). Mesmo depois que o domingo se tornou um dia de folga do trabalho, após a legislação de Constantino em 321 d.C., não houve grandes tentativas de se oferecer uma base teológica para essa instituição em termos de uma transferência das obrigações sabáticas. O comentário de Eusébio sobre o Salmo 91, a primeira obra de que temos conhecimento a afirmar que o Shabbath havia sido transferido para o domingo, faz tal declaração com base na atividade dos sacerdotes no culto, e não nas proibições do quarto mandamento com relação ao trabalho.¹¹⁶ Bauckham pode afirmar, portanto, que “apesar da legislação de Constantino, fica claro que o verdadeiro sabatismo foi um fenômeno medieval, e não patrístico”.¹¹⁷

O caráter normativo da observância do primeiro dia

Os fundamentos do Novo Testamento para a prática do culto dominical pela igreja não são tão numerosos ou detalhados quanto se poderia desejar, mas mesmo que concordemos que esses apontam claramente para a proposição de que, com o impacto da missão gentia a observância do primeiro dia se espalhou e, até o fim do século I^o, se tornou uma prática eclesial regular, isso seria suficiente para determinar o caráter normativo desse costume para a igreja? Sem dúvida, existem outras

práticas apostólicas e relativas à igreja primitiva que não são consideradas obrigatórias para a igreja. E se, de fato, apelarmos para o costume da igreja primitiva, o que dizer da diversidade de suas práticas com referência a essa questão, uma vez que parte da igreja continuou a observar o Shabbath lado a lado com um provável reconhecimento crescente do caráter distinto do primeiro dia para o culto? Não bastaria considerar o descanso no sétimo dia, o culto no primeiro dia ou ambos como tradições instrutivas atestadas na igreja apostólica e pós-apostólica e que os cristãos têm a liberdade de adotar ou rejeitar conforme lhes parecer melhor?

Uma tentativa de responder algumas dessas perguntas inclui uma certa avaliação do lugar e posição da tradição da igreja primitiva. No caso do culto no primeiro dia, essa tradição é essencial para nos permitir observar o significado dos dados isolados do Novo Testamento e encaixá-la numa estrutura interpretativa a fim de determinar o surgimento dessa prática na igreja. Alguns estudiosos se mostraram propensos a conferir às evidências pós-canônicas mais claras uma posição de maior autoridade e aceitar, com base nisso, o caráter normativo do culto dominical. Quando, no entanto, os reformadores protestantes procuraram fazer das Escrituras a única autoridade para a fé e a prática, sua tendência foi reduzir a relevância do primeiro dia a uma simples instituição determinada pela conveniência. Apesar de nem sempre serem claros, Lutero (e a Confissão de Augsburgo) e Calvino consideram o culto no primeiro dia não uma questão de necessidade ou obrigação religiosa, mas uma prática útil para a organização da vida eclesiástica. Para Ursinus, que acreditava haver ainda uma obrigação moral em relação ao Shabbath, o dia no qual essa obrigação devia ser cumprida era “indiferente”. Apesar de os reformadores buscarem a sanção canônica para uma prática antes de considerá-la normativa, é bem possível que não tenham considerado o significado de Apocalipse 1.10 com respeito a essa questão.¹¹⁸

O fato de o primeiro dia da semana ter recebido o título de Dia do

Senhor indica uma relevância muito maior do que uma questão de conveniência ou caráter prático. Mas, de que maneira as Escrituras apresentam uma norma nessa área? A qual de suas declarações pode-se atribuir autoridade normativa e por quê? Se, a fim de determinar um padrão normativo é preciso encontrar uma injunção neotestamentária, então a observância do primeiro dia da semana não se encaixa na categoria de costumes normativos e a prática apostólica não é, por si mesma, suficiente para constituir uma ordem com autoridade apostólica.¹¹⁹ E, no entanto, conforme sugerimos, Apocalipse 1.10 oferece dados mais promissores. Por certo, a designação “Dia do Senhor” nessa referência é incidental, e não parte de um propósito dialético central do autor. No entanto, não estamos utilizando essa passagem para determinar um precedente, mas para mostrar que um precedente já havia sido estabelecido na prática pelo menos nas igrejas de João. e, evidentemente, havia sido aprovado pelo apóstolo. Assim, no caso do culto no primeiro dia da semana, temos um padrão que se repete no Novo Testamento e, como Apocalipse 1.10 revela, já havia se consolidado. Além disso, como a designação “Dia do Senhor” indica, tal padrão tinha por base teológica o senhorio de Cristo demonstrado em sua ressurreição no primeiro dia da semana. Apesar de encontrarmos evidências desse costume em apenas algumas partes da igreja primitiva, esse raciocínio não é aplicável apenas às partes em questão ou, ainda, exclusivamente ao período primitivo da igreja; antes, continua sendo aplicável ao longo de toda a vida da igreja. Portanto, pode-se dizer que a prática do culto dominical não é apenas recomendável por ter a marca da Antigüidade, mas também porque, apesar de não haver sido diretamente ordenada, assevera seus direitos de levar a marca da autoridade canônica.

Pode-se dizer que um outro padrão, mais especificamente a observância do Shabbath do sétimo dia, também ocupa uma posição canônica no Novo Testamento. Não mostramos anteriormente que os cristãos judeus continuaram a guardar o Shabbath durante o tempo do Novo

Testamento? Mas uma outra questão é afirmar que tal prática recebe, de fato, a sanção de algum autor canônico. Questionamos se essa é a tônica de Mateus 24.20 e, apesar de Atos indicar uma certa observância sabática, Turner argumentou (acima) que Lucas

não simpatiza com o modelo teologicamente nomista observado na igreja até a chegada dos gentios. Para ele, o acolhimento dos gentios pela igreja - um passo que transcendeu a lei (e que, pela primeira vez, gerou conflito real entre as asserções de Cristo e da lei) - foi uma decorrência lógica da atitude de Jesus com relação à lei.¹²⁰

O mais perto que o Shabbath do sétimo dia dos cristãos primitivos chega de receber uma posição canônica é a tolerância de Paulo para com sua observância pelos cristãos judeus (cf. Rm 14). No entanto, até mesmo isso precisa ser qualificado, pois Paulo deve ter pressuposto uma probabilidade maior de os cristãos judeus buscarem essa opção e, sendo ele próprio um cristão judeu, crer, sem dúvida alguma, que seu posicionamento em favor da liberdade da lei era mais esclarecido. Esse elemento de diversidade nos dados canônicos indica que, assim como Paulo, devemos ser flexíveis e tolerantes com relação àqueles que desejam praticar a observância do Shabbath do sétimo dia, desde que não façam de tal observância uma condição para a salvação ou comunhão. Ao mesmo tempo, acreditamos que as evidências do Novo Testamento apontam principalmente para o culto no primeiro dia e que essa prática recebe aprovação canônica explícita. A outra prática de alguns dos cristãos - a observância do Shabbath no primeiro dia - que, no espírito de Romanos 14 deve ser tolerada, não pode se valer do cânon para mostrar precedentes e, conforme mostraremos na seção seguinte deste capítulo, é um posicionamento teológico de caráter condescendente e problemático.

Diante dessas conclusões sobre a posição canônica do culto

dominical, surge uma outra questão: até que ponto essa atitude com respeito ao primeiro dia - que parece ser exigida pelo título “Dia do Senhor” - se encaixa com a atitude que Paulo aprova em Romanos 14.5, segundo a qual nenhum dia deve ser considerado mais ou menos sagrado do que outro? Como vimos, os reformadores evitaram o dilema e refutaram qualquer acusação de serem judaizantes por observarem um dia, ao tratar o domingo simplesmente como um dia conveniente e afirmar que qualquer dia da semana serviria para esse propósito. Se, porém, temos a convicção de que o primeiro dia é o dia apropriado em função de sua associação com o Senhor ressurreto e sua asseveração de direito canônico, então devemos buscar, de algum modo, explicar como é possível afirmar que, na nova dispensação, nenhum dia é investido de uma santidade especial (pois todos os dias são sagrados e dedicados ao Senhor) e, no entanto, esse dia em particular tem um papel distintivo na nova era. A solução de Orígenes foi argumentar que o cristão perfeito está continuamente, a cada dia, guardando o Dia do Senhor, mas que a maioria dos cristãos que ainda não alcançaram esse estágio de esclarecimento continua necessitando da observância semanal como lembrança das coisas espirituais. Porém, essa divisão dos cristãos em duas classes não é uma solução satisfatória. Como também não o é a resposta habitual de que, nessa declaração, Paulo tinha em mente apenas os dias santos judaicos e não estava considerando as desenvolvimentos da vida da igreja mais satisfatórias em qualquer sentido.¹²¹ Essa declaração ignora o fato de que o princípio aprovado por Paulo em Romanos 14 é de ordem geral e tem implicações muito mais amplas do que apenas a instituição do Judaísmo.

Ao falar do conceito de Paulo acerca dos dias, talvez seja necessário ter em mente dois fatores. Em primeiro lugar, tudo indica a ocorrência de uma desenvolvimento dentro do período do Novo Testamento, de modo que, apesar de o culto dominical ser praticado nas igrejas paulinas, onde era um costume em formação, o dia parece não haver adquirido, ainda, o caráter

distintivo que lhe conferiu o título de Dia do Senhor nos círculos joaninos no final do século I^o. Em segundo lugar, não é preciso haver incompatibilidade alguma entre os estágios desse processo, pois o Dia do Senhor não precisa ser considerado um dia sagrado. Conforme R. J. Bauckham ressaltou em seu estudo sobre o uso do termo **Κυριακός**, há uma certa falta de clareza quanto ao relacionamento com o Senhor implícito nesse termo.¹²² Pode-se dizer que o dia é do Senhor, pois é um dia apropriado para adorá-lo, o que é bastante distinto do conceito segundo o qual o dia, por analogia com o Shabbath judaico, é um período de vinte e quatro horas pertencente ao Senhor de maneira diferente daquela como todo o tempo do cristão é propriedade do Senhor. Enquanto este último caso se mostra conflitante com a atitude aprovada em Romanos 14-5, o primeiro caso não é, de modo algum, necessário. Num certo sentido, toda a vida deve ser de oração e, no entanto, o reconhecimento desse fato não elimina a necessidade de orações específicas em momentos específicos. Semelhantemente, a idéia de que todo o tempo do indivíduo é dedicado ao Senhor não elimina a necessidade da adoração específica em momentos específicos. Afirmar que o domingo é o dia apropriado para a reunião da comunidade cristã com o objetivo de adorar não significa que o dia em si é, de algum modo, um dia sagrado.

Uma avaliação da teologia da transferência do Shabbath e do significado do quarto mandamento à luz da história da igreja

Aquilo que antes havia sido considerado simplesmente uma preferência de descansar do trabalho no domingo a fim de poder adorar o

máximo possível, uma desenvolvimento natural e legítima da vida da igreja facilitada pelo decreto de Constantino, havia se tornado, no século 7^o, um requisito de abstinência do trabalho servil por um dia inteiro. Foi a tentativa de dar à idéia de descanso para a adoração no Dia do Senhor uma explicação teológica e transformá-la numa prática compulsória com base bíblica que conduziu a uma teologia de transferência do Shabbath. As bases bíblicas e teológicas aduzidas assumiram a forma de um conceito de acordo com o qual, em primeiro lugar, o Dia do Senhor era análogo ao Shabbath e, em segundo lugar, os requisitos do quarto mandamento com referência ao Shabbath haviam sido transferidos para a observância do domingo cristão.¹²³ Pela posição central em que havia colocado a validade permanente dos dez mandamentos para a teologia moral cristã, Agostinho havia preparado o caminho para a primeira justificação teológica completa da transferência do Shabbath, aquela apresentada por Tomás de Aquino. A formulação proposta por Aquino para essas questões foi, por sua vez, determinante para os reformadores que não romperam com suas premissas fundamentais, apesar de Lutero e Calvino haverem se oposto à sua lógica, e também para o sabbatismo puritano e o sabbatismo inglês do século 19, que deram continuidade à tradição da teologia de transferência do Shabbath.

Uma vez que uma linha de pensamento semelhante ainda é amplamente aceita nos círculos cristãos,¹²⁴ convém isolar os elementos mais importantes dessa tradição a fim de mostrar por que ela é equivocada tanto em sua abordagem fundamental quanto, com freqüência, no desenvolvimento coerente de tais premissas uma vez que foram aceitas.¹²⁵ A idéia de que o Shabbath é uma lei da criação costuma fazer parte dessa tradição, mas uma vez que esse não é, necessariamente, o caso e tendo em vista que esse conceito foi discutido anteriormente, não voltaremos a tratar dele aqui. Os quatro elementos principais a serem discutidos são (1) a lei natural, (2) a centralidade do Decálogo como resumo tanto da lei natural quanto da lei moral revelada, (3) a distinção entre os aspectos morais e

cerimoniais com referência ao quarto mandamento e (4) a aplicação do mandamento do Shabbath ao Dia do Senhor com base na idéia de que ambos os dias envolvem o princípio do descanso para a adoração.

(1)0 Shabbath era considerado parte da lei natural e sua observância era tida como um preceito moral que podia ser descoberto pela razão humana sem o auxílio de uma revelação especial. Ao que parece, Tomás de Aquino acreditava que a lei natural exigia que se separasse, com regularidade, um tempo para a adoração a Deus, enquanto Zanchius ia mais longe, crendo que a natureza ensinava que todos deviam dedicar um dia dentre sete ao culto público. No entanto, não há explicação alguma sobre o que levou à definição da proporção de um dentre sete, e não um dentre seis ou oito, apenas com base na natureza. Os pensadores sabatistas ingleses não tardaram em considerar os problemas envolvidos nessa idéia e se afastaram das tentativas de determinar o Shabbath como uma lei natural, optando pela visão mais geral de que a natureza simplesmente exigia um tempo para que a humanidade pudesse adorar. Porém, essa visão mais geral funciona em termos da natureza humana como esta deveria ser, e não como ela normalmente é de fato, e essa lei específica do tempo para a adoração a Deus pressupõe a aceitação de uma visão de mundo teísta, de modo que, sem dúvida alguma, é questionável se pode ser chamada de lei natural passível de ser descoberta pela razão humana por si mesma, sem a ajuda de uma revelação especial. Um dos problemas com a versão teológica da lei natural é que, por afirmar que a existência da lei natural depende de Deus, tem dificuldade em argumentar, ao mesmo tempo, que o conhecimento da lei é independente do conhecimento de Deus. Qualquer que seja a avaliação que se possa fazer das tentativas recentes de restaurar uma versão cristã da lei natural com referência a princípios éticos como justiça e eqüidade,¹²⁶ essa dificuldade parece intransponível no caso do princípio da adoração e, sem dúvida alguma, ilustra o modo como um ambiente religioso e intelectual modificado costuma trazer à luz a inaplicabilidade de

formulações anteriores da lei natural. É um tanto surpreendente para o pesquisador de hoje que a argumentação da lei natural na teologia sabatista tenha sido, tradicionalmente, formulada em termos de adoração e não, como ocorre com mais frequência na literatura atual, em termos de descanso. Sem dúvida, é mais fácil defender o argumento de que é uma lei natural as pessoas precisarem de descanso. Porém, tal argumento não seria suficiente para o sabatista, que afirmaria, além disso, que esse descanso deve durar um dia e deve ser observado em um dia dentre sete, e não dentre seis, oito ou dez - uma argumentação que não pode ser mantida sem que se apele para a revelação especial.

(2) Na prática, dentro da teologia sabatista, esse apelo sempre foi feito ao Decálogo e os argumentos da lei natural não podem ser separados da convicção de que a lei natural podia ser reduzida ao Decálogo, de modo que o Decálogo era um resumo tanto da lei natural quanto da lei moral revelada. A teologia de transferência do Shabbath era uma das armas do arsenal e, ao discutir os conceitos acerca do Decálogo na igreja pós-apostólica, este estudo já ressaltou algumas das deficiências dessa arma em particular e os problemas envolvidos na combinação de uma ênfase sobre o Decálogo com a lei natural. Quando, no entanto, os sabatistas ingleses deixaram de focar a relação do Decálogo com a lei natural e passaram a vê-lo como uma lei moral “efetiva”, válida para todos, puderam considerar que os requisitos do quarto mandamento envolvem não apenas algum tempo, mas um dia inteiro dentre sete.¹²⁷ No entanto, enfatizamos em nosso estudo do material bíblico que esse tipo de uso do Decálogo é anistórico e o remove de seu lugar como parte da lei e aliança mosaicas, que se cumpriram e foram transcendidas em Cristo e que a atitude dos autores do Novo Testamento para com a lei não é, de modo algum, explicada de maneira mais adequada em termos da perpetuidade do Decálogo como lei universalmente compulsória. Tal proposição certamente não é “antinômica”, pois não afirma que a obediência à lei de Deus não é

requerida dos cristãos; antes, apenas questiona a pressuposição dos sabatistas de que a lei é o conjunto dos Dez Mandamentos. Em vez disso, argumenta que Deus apresentou uma expressão posterior e mais plena de seu caráter moral e de sua vontade na pessoa de Cristo e nos ensinamentos de seus apóstolos, ensinamentos estes que os cristãos devem obedecer, e que a expressão anterior da vontade de Deus no Decálogo é parcial e condicionada à história, sendo obrigatória somente à medida que é reafirmada pelo seu cumprimento na vida, na morte e na ressurreição de Cristo e nos ensinamentos dos autores do Novo Testamento. Desse modo, a maior parte do Decálogo é reiterada, mas não o quarto mandamento; portanto, o Decálogo não é uma lei moral compulsória como decálogo em si. Os sabatistas que o consideravam desse modo e, particularmente aqueles como Bownde que acreditavam que o Decálogo **todo** era compulsório como lei moral e “não continha coisa alguma cerimonial, coisa alguma típica, coisa alguma a ser ab-rogada”,¹²⁸ tinham grande dificuldade em explicar por que não estavam observando o Shabbath do sétimo dia. A única atitude coerente a ser tomada por qualquer um que afirme que o Decálogo todo é uma lei moral obrigatória é se tornar um sabatista do sétimo dia.

(3) Nesse ponto, porém, os proponentes de uma teologia de transferência do Shabbath introduzem na discussão a distinção entre os aspectos morais e cerimoniais da lei e essa diferenciação se torna necessária para evitar as conclusões dos sabatistas do sétimo dia. Argumenta-se que o aspecto cerimonial do quarto mandamento se encontra em sua especificação do sétimo dia, enquanto se diz que seu aspecto moral consiste na separação de um dia dentre sete para adorar a Deus pela abstenção de todas as “obras servis”. No entanto, foi demonstrado anteriormente que a distinção entre os elementos morais e cerimoniais desenvolvida no período pós-apostólico não faz jus à atitude dos autores do Novo Testamento com relação à lei, sendo que esta pode ser resumida em termos de uma interação de concordância e

discordância com referência à lei **como um todo**, sendo o fator decisivo a relação entre a lei mosaica e a nova expressão da vontade de Deus em Cristo e a nova conjuntura iniciada por sua morte e ressurreição. Se os apóstolos e até mesmo o Concílio de Jerusalém adotaram uma certa forma de distinção entre os aspectos morais e cerimoniais com relação ao quarto mandamento, não há como explicar seu silêncio acerca da natureza moral compulsória do mesmo. Se, com base nessa argumentação, a observância do Shabbath é obrigatória para os cristãos de hoje, não é verdade que também deveria sê-lo para a primeira geração de cristãos gentios e, se esse é o caso, por que os apóstolos não ensinaram esse conceito?

A distinção moral e cerimonial por si mesma não é suficiente para estruturar uma argumentação em favor de uma teologia de transferência do Shabbath, pois além de tudo, seus proponentes devem ser capazes de mostrar que o aspecto moral do quarto mandamento deve ser obedecido de maneira diferente, não no sétimo dia da semana, mas no primeiro. Mais uma vez, porém, foi demonstrado que não há evidências bíblicas para apoiar essa asserção da mudança de dia. As evidências escassas encontradas no Novo Testamento são suficientes apenas para justificar a adoração em algum momento do primeiro dia da semana, mas em parte alguma dos documentos há indícios de que essa observância do primeiro dia era ligada a qualquer requisito de abstenção do trabalho no mesmo.¹²⁹ Caso se argumente que a ocorrência da ressurreição no primeiro dia como prelibação e promessa do descanso sabático futuro foi o que atraiu a observância do Shabbath para esse dia, ainda é possível questionar o que impedia que a ressurreição fosse comemorada no Shabbath, especialmente tendo em vista que o Shabbath foi dado como o sinal desse descanso futuro.¹³⁰ De qualquer modo, todas as probabilidades são contrárias a essa mudança, pois o Shabbath judaico era uma prática tão distintiva e central para o Judaísmo que qualquer tentativa de alterá-la na igreja primitiva teria causado grande controvérsia e seria extremamente estranho não haver

qualquer reflexo da mesma na literatura dos dois primeiros séculos. Além disso, tal mudança de dia terra causado desordem não apenas no aspecto religioso, mas também social e econômico se os cristãos judeus tivessem suspenso suas atividades num dia diferente e os cristãos gentios tivessem começado a tirar sua folga no primeiro dia de cada semana. Mais uma vez, não há indício algum de qualquer transtorno desse tipo.¹³¹

(4) Por fim, a teologia de transferência do Shabbath exige que, uma vez pressuposta a mudança de dia, tenha se considerado que o Shabbath mosaico e o domingo cristão possuíssem o mesmo princípio essencial, de modo que se afirma, tradicionalmente, que ambos são dias de descanso para a adoração. No entanto, isso representa uma confusão da distinção entre as alianças do Antigo e do Novo Testamento. Reduz o rigor do Shabbath mosaico, que era acima de tudo um dia de descanso do trabalho e não um dia para atos especiais de adoração e interpreta equivocadamente o Dia do Senhor dos cristãos, que era um dia apropriado para a adoração, mas que, de maneira alguma implicava necessariamente um dia de descanso.¹³² É possível que Bullinger tenha sido o autor a obscurecer mais completamente a distinção entre as alianças, ao aplicar detalhes do descanso sabático do Antigo Testamento à era do Novo Testamento, incluindo Números 15 como fundamento para que um magistrado cristão castigasse um profanador do Shabbath, aplicando até mesmo a pena de morte.¹³³ Vários puritanos seguiram sua linha.

Por certo, a maioria dos sabatistas sempre foi muito mais humanitária e alguns, como os laudianos anglicanos do século 7^s, se mostravam relativamente liberais em seus requisitos e permitiam a recreação.¹³⁴ Porém, ao se aceitar que tanto o Shabbath quanto o domingo eram baseados no mesmo princípio - o requisito de um dia de descanso para adoração - é plenamente válido questionar se aqueles como Bownde e os membros da Assembléia de Westminster não se mostraram, de fato, mais coerentes ao exigir uma aplicação rígida. Se o descanso era considerado

uma suspensão do trabalho com o propósito de passar o maior tempo possível desse dia em adoração, então também se mostraram mais coerentes ao proibir a recreação nesse dia. E evidente que essa proposição conduz a todo tipo de legalismo, mas uma vez que as premissas da teologia sabatista são aceitas, trata-se, por certo, de uma posição mais coerente. Dentro dessa estrutura, e em tempos mais recentes, John Murray defendeu o conceito dos teólogos de Westminster acerca do Shabbath, opondo-se às idéias do Sínodo de Dort, o qual declarou que o quarto mandamento devia ser observado, mas não com a mesma rigidez. Murray argumenta que ou se obedece ao que o mandamento ordena ou não, e que, na verdade, a rigidez não está em discussão.¹³⁵ Felizmente para a liberdade do cristão, a maioria daqueles que defendem uma teologia de transferência do Shabbath não se mostrou coerente nesse ponto.

Como se pode ver, a teologia sabatista pode ser criticada com base em vários ângulos, porém a crítica mais fundamental é de que não faz jus nem às evidências bíblicas e nem aos autores do Novo Testamento como Paulo, João e o autor de Hebreus, a saber, a perspectiva que procura considerar a revelação à luz da história da salvação, pois não faz caso do fato de que o Decálogo é parte proví- sória da lei mosaica, que deve ser considerado como um todo, e não dá o devido valor ao impacto do cumprimento dessa história da salvação em Cristo.

Ao criticar a teologia da transferência do Shabbath, essa discussão enfatizou o elemento da discordância decorrente do cumprimento da lei em Cristo e não encontrou justificativa alguma no Novo Testamento nem nos autores da igreja primitiva para qualquer concordância que incluísse a necessidade de abstinência do trabalho e descanso físico no Dia do Senhor. No entanto, devemos insistir em algum tipo de linha de concordância com relação ao quarto mandamento, uma vez que o mesmo não pode simplesmente ser deixado pendente. Ao cumprir a lei, Cristo reinterpretou esse mandamento. Que autoridade o quarto mandamento possui ao ser

considerado à luz da nova conjuntura da qual tanto a interpretação dos autores do Novo Testamento quanto a prática da igreja do Novo Testamento fazem parte?

O mandamento do Shabbath possui autoridade efetiva, porém não literal, quando considerado do ponto de vista dos temas entretecidos do descanso escatológico, do descanso da salvação, da mortificação e da intensificação dos mandamentos do Antigo Testamento, temas estes encontrados tanto nos autores do Novo Testamento quanto naqueles da literatura cristã posterior. Em João 5, a interpretação do mandamento do Shabbath é associada ao conceito de descanso escatológico e, em Hebreus **4**, a observância do Shabbath (**σαββατισμός**) é reinterpretada com referência a uma exposição escatológica do significado de Gênesis 2.2,3. Quando essa estrutura é aplicada ao descanso físico determinado pelo quarto mandamento, pode ser considerada parte de um descanso escatológico futuro o método de Deus de instruir seu povo para que entrasse no descanso que ele havia preparado para eles. A consumação desse descanso implicará a remoção de toda a maldição sobre o trabalho e a participação do estado de plenitude que Deus experimentou no final de sua obra criadora. Para o cristão que observa o passado sob o ponto de vista da conclusão da obra redentora de Deus em seu Filho, o descanso escatológico para o qual o Shabbath aponta recebeu o selo cristológico e já está à sua disposição para ser desfrutado.¹³⁶ Ao longo do século 2^o, com exceção da ***Epistula Apostolorum***, somente os gnósticos trataram dos aspectos já concluídos e daqueles que aguardam a conclusão no descanso escatológico ao refletirem sobre o Shabbath. A maioria dos autores se concentrou no Shabbath do mundo futuro, o Shabbath da era vindoura, um conceito que, no pensamento judaico, se encontra ligado a Gênesis 2.2,3, e considerou o Shabbath mosaico um tipo desse descanso. Nos Patriarcas,

esse descanso escatológico, quer no reino milenar ou na eternidade, é tido não

tanto como um descanso que representa o oposto do trabalho, mas como um descanso que é o contrário da opressão e das lutas deste mundo, ou ainda o ato de desfrutar da obra da salvação, o cumprimento do objetivo da visão de Deus, livre do fardo do pecado e da carne, ou a participação do descanso sabático de Deus.¹³⁷

Para Agostinho, é no Shabbath eterno “que nos aquietaremos e veremos, veremos e amaremos; amaremos e louvaremos” (De **Civ. Dei.** 22:30). Todos esses conceitos estão de acordo com o descanso escatológico de Gênesis 2 e Hebreus 4 e quando o quarto mandamento é ouvido levando-os em consideração, fala ao cristão da riqueza daquilo que Deus tem reservado para ele em Cristo. Calvino defende essa perspectiva escatológica ao escrever: “Parece, portanto, que por meio do sétimo dia, o Senhor esboçou para o seu povo a perfeição vindoura de seu Shabbath no fim dos tempos, a fim de levá-los a almejar essa perfeição pela meditação incessante sobre o Shabbath ao longo de toda a vida” (**Institutas** 2:8:30).

A idéia de descanso escatológico se une, evidentemente, àquela do descanso da salvação, especialmente quando se tem em vista o que já se cumpriu. Pelo fato de Cristo haver cumprido o Shabbath, os conceitos antigos são reinterpretados em termos de salvação. Isso “inclui as boas-novas de livramento, libertação e perdão resultantes das obras poderosas e da pregação de Jesus (Lc 4); alívio do fardo da lei (Mt 11); concretização da salvação escatológica com sua respectiva vivificação (Jo 5); cumprimento do descanso divino de Gênesis 2.2,3, planejado para ser compartilhado pela humanidade (Jo 5 e Hb 3; 4); e o descanso da salvação como uma realidade celestial presente na qual o indivíduo ingressa ao crer e deixar as próprias obras (Hb 3; 4). Em resumo, o descanso físico do Shabbath do Antigo Testamento se tornou o descanso da salvação do verdadeiro Shabbath”.¹³⁸ Quando colocado dentro da perspectiva da salvação, o quarto mandamento recebe, mais uma vez, um enfoque cristológico e se refere ao verdadeiro

descanso espiritual que Cristo já trouxe consigo e que o cristão pode desfrutar. O conceito de que o verdadeiro descanso sabático se tornou efetivo em Cristo aparece de modo independente no pensamento cristão apenas a partir do século 4². Só então Epifânio escreve: “Assim o Shabbath prescrito pela lei reteve sua validade até a chegada dele; mas depois que tal Shabbath foi abolido, ele [Deus] nos deu o grande Shabbath, que é o próprio Senhor; ele é o nosso descanso e nossa observância do Shabbath” (**Haer.** 8:6:8). Semelhantemente, Gregário o Grande afirma: “Entendemos espiritualmente e interpretamos de modo espiritual aquilo que encontramos escrito acerca do Shabbath, pois o Shabbath significa descanso. Mas temos como nosso verdadeiro Shabbath o nosso Redentor, o Senhor Jesus Cristo” (**Ep.** 13:1). O “Shabbath espiritual” de Agostinho pode ser considerado uma desenvolução posterior do conceito de descanso da salvação, com ênfase em sua aplicação subjetiva. Desse modo, o descanso da salvação efetuado por Cristo é o descanso em Deus sem o qual o coração humano não encontra qualquer sossego. O coração do indivíduo necessita encontrar esse Shabbath no qual “ao se deleitar em Deus, descobre o descanso verdadeiro, garantido e eterno, que buscou em outras coisas, mas não encontrou” (**Ep.** 55:18).

O Shabbath pode ser considerado sob essas novas perspectivas, mas não cabe ao cristão responder de alguma forma? A observância verdadeira do Shabbath também é reinterpretada? Como foi mostrado, essa é exatamente a questão tratada pelo autor de Hebreus em 4.10. A observância do Shabbath (**σαββατισμός**) da qual o povo de Deus do Novo Testamento deve participar, consiste em entrar no descanso de Deus pela fé e, desse modo, cessar suas próprias obras. Uma vez que, em Hebreus, o termo “fé” não se refere apenas a um compromisso inicial, mas a uma atitude que requer perseverança e paciência (cf. 6.11,12; 10.36ss; 11), tal cessação das obras mortas não representa apenas inatividade, mas um processo constante de morrer para si mesmo e mortificar os atos pecaminosos. Calvino, em

particular, considerava que essa era a natureza da verdadeira observância do Shabbath e em seu comentário sobre Hebreus 4.10 escreveu: “O que significa a cessação das nossas obras senão a mortificação da carne, quando um homem renuncia a si mesmo a fim de viver para Deus?”.¹³⁹ No entanto, muitos outros antes dele também haviam considerado essa visão de Hebreus acerca da nova observância do Shabbath. No século 2º, pode-se encontrar esse conceito em Ptolomeu: “Ele deseja que permaneçamos inativos com respeito aos atos perversos” (Cf. Epifânio, *Pan.* 33:3:5:12); e Clemente adota uma interpretação semelhante envolvendo a renúncia das perversidades. Da mesma forma, tanto Tertuliano (*Adv. Jud.* 4) quanto Pseudo-Atanásio (De *sabbatis extraordinário circumcissione* 4) afirmam que o quarto mandamento exige a cessação não do trabalho, mas do pecado. No tempo da Reforma, essa interpretação foi considerada de grande importância para a continuidade da relevância do mandamento do Shabbath. O Catecismo de Heidelberg, pelo qual Ursinus foi um dos principais responsáveis, também expressa a convicção de Lutero e Calvino ao afirmar que a exigência de Deus no quarto mandamento é que “eu cesse minhas obras perversas todos os dias de minha vida, permitindo que o Senhor trabalhe em mim por meio do seu Espírito e, desse modo, inicie nesta vida o Shabbath eterno” (Dia do Senhor 38).

Essa citação nos leva à quarta maneira em que se pode considerar que o mandamento do Shabbath continua sendo válido, pois é evidente que a santificação não pode ser limitada a um dia da semana, envolvendo, antes, “todos os dias da minha vida”. Tal intensificação do mandamento do Shabbath de modo a ser aplicável a todos os dias e à vida em geral é parte clara do seu cumprimento e se origina em três passagens do Novo Testamento. Trata-se de um desenvolvimento necessário do conceito de cessação das obras perversas encontrado em Hebreus 4-10; retoma, ainda, o conceito de Paulo em Romanos 14 sobre tratar todos os dias da mesma forma, e aplica à lei do Shabbath a forma de interpretação das leis do

Antigo Testamento encontrado no Sermão do Monte. Justino apresenta essa interpretação em ***Dial.*** 12.3:

A nova lei requer que guardes o Shabbath e tu, por te manteres ocioso por um dia, te imaginas piedoso... o Senhor nosso Deus não se compraz de tais observâncias; se há algum perjuro ou ladrão em vosso meio, que deixe de sê-lo; se há algum adúltero, que se arrependa; então este terá guardado o verdadeiro e agradável Shabbath de Deus. /

Nesse aspecto, Justino é seguido por Irineu (***Epideixís*** 96), Tertuliano (Adv. ***Jud.*** 4), Clemente (Str. 7:7), Orígenes (***In Num. Hom.*** 23:4) e Agostinho (Serm. 8:3; 33.3; ***Spirit, et lit.*** 1:15:27).¹⁴⁰ De acordo com essa interpretação, os cristãos obedecem ao quarto mandamento ao dedicarem todo o seu tempo a Deus. Ror-dorf identifica corretamente a intemalização e intensificação do mandamento de acordo com o método do Sermão do Monte, de modo que parafraseia sua exposição cristã da autoridade da lei do Shabbath da seguinte maneira: “Ouvistes o que foi dito daqueles da Antigüidade, ‘Santificai o Shabbath’; mas eu vos digo: somente aquele que, aos olhos de Deus, santifica todos os dias de sua vida é que guarda o Shabbath”.¹⁴¹ Assim, enquanto a lei declarava que apenas um dia dentre sete era santo ao Senhor, Cristo santifica para si os sete dias.

Por meio desta discussão, procuramos mostrar tanto a discordância quanto a concordância implícita no cumprimento do Shabbath em Cristo. Enfatizamos a natureza temporária e passageira do Shabbath mosaico incluindo seu descanso literal e, ao mesmo tempo, sugerimos a continuidade da sua relevância quando reinterpretado à luz do seu cumprimento. A maneira como Cristo transforma a lei do Shabbath serve para preservá-la do legalismo acerca de um dia em particular e também de uma falta de preocupação em relacionar o tempo de cada pessoa a Deus.

Semelhança! e diferença! entre o Shabbath e o Dia do Senhor

Até aqui, a discussão acerca da concordância e discordância implícitas na nova relação com Deus em Cristo se referiu ao mandamento do Shabbath. Fica claro, porém, que há mais a se dizer e que mesmo que exista um consenso de que o domingo é o novo dia cristão para a adoração e que o mandamento do Shabbath não se aplica a ele, ainda resta uma analogia entre as duas instituições - o Shabbath do Antigo Testamento e o Dia do Senhor do Novo Testamento. Assim como em outras analogias entre instituições do Antigo e do Novo Testamento, como a circuncisão e o batismo, a Páscoa e a Ceia do Senhor, é necessário ser preciso na definição da natureza exata da analogia e indicar quais são as semelhanças e as diferenças.

Talvez a semelhança mais óbvia seja o fato de tanto o Shabbath quanto o Dia do Senhor se repetirem semanalmente e envolverem o reconhecimento da presença de um caráter distintivo em um dia dentre sete. Isso não significa que o princípio do Antigo Testamento era de um dia qualquer dentre sete. A obediência à lei mosaica exigia que se observasse especificamente o sétimo dia. Também não quer dizer que, para a igreja cristã, o primeiro dia da semana como um todo deve ser observado de maneira diferente. Porém, uma vez que essas qualificações importantes ficam claras, ainda existe uma analogia entre o Shabbath e o domingo com base no princípio de um dia dentre sete. Por certo, os motivos para o culto **semanal** ter se tomado uma norma nos círculos cristãos podem ser apresentados em termos que, de um modo geral, são de natureza prática e, quando o culto congregacional diário deixou de ser praticável, o intervalo semanal deve ter ocorrido aos cristãos judeus como a alternativa mais apropriada de divisão do tempo. Os gentios, no entanto, não consideraram essa divisão do tempo necessariamente natural, conveniente ou obrigatória

e, mesmo assim, adotaram-na como costume. Parte da herança do Judaísmo à igreja cristã era o conceito de que, com o ciclo semanal, Deus havia marcado a história com um padrão de sete dias. Atos 20.7 - “No primeiro dia da semana” (f! μία ΧΟ3V σαββάτων) — e 1 Coríntios 16.2 - “No primeiro dia da semana” (ή μία σαββάτου) - refletem a terminologia das igrejas cristãs *gentias* para o domingo como primeiro dia na seqüência determinada pelo Shabbath.

Parte do significado tanto do Shabbath quanto do Dia do Senhor se encontra em sua celebração da redenção. O Shabbath servia de memorial para a redenção do seu povo do Egito (cf. Dt 5.15) e devido à sua relação com a ressurreição, o Dia do Senhor celebra o aspecto culminante da obra redentora de Deus em Cristo. Apesar de essa ligação não ser feita nem ficar implícita nos documentos canônicos, não há dúvida de que foi preciso apenas um pequeno passo teológico para mostrar que, assim como o Shabbath comemorava a criação (Êx 20.11), também o primeiro dia da semana, por sua associação com a ressurreição, podia ser considerado um memorial de uma nova criação. Por certo, em 1 Coríntios 15, Paulo considera a ressurreição de Cristo tanto o início quanto as primícias da nova criação e foi essa concepção que norteou a *Epístola de Bamabé* 15.9 e outros textos da literatura cristã primitiva e as levou a empregar a expressão “oitavo dia” como designação para o domingo, pois o “oitavo dia” era o dia do novo mundo, que seguia a semana deste mundo.

Outra relação entre o Shabbath e o Dia do Senhor é que o acontecimento celebrado neste último, i.e., a ressurreição, é um cumprimento do conceito de descanso contido no primeiro. João 5, em particular, indica que a cessação da obra de salvação da parte de Deus e de Jesus começa com a cruz e a ressurreição.¹⁴² Também, aquele que é adorado no Dia do Senhor é quem traz o verdadeiro descanso sabático da salvação para o qual o Shabbath do Antigo Testamento apontava (cf. Jo 5; Hb 3; 4).

Além disso, com referência ao conceito de descanso, pode-se dizer que tanto o Shabbath quanto o Dia do Senhor prefiguram o descanso futuro da consumação. Assim como o Shabbath apontava para o descanso escatológico, também a ressurreição, como fundamento do Dia do Senhor, era considerada antegozo e garantia do descanso futuro da consumação. No entanto, observa-se mais uma vez uma qualificação crítica. Os dois dias prefiguram o descanso escatológico, mas o fazem ***de duas maneiras diferentes***. Não se pode dizer que o cumprimento que ocorreu em Cristo simplesmente deixa intacto o conceito de descanso. Antes, esse cumprimento traz consigo uma interpretação dos termos. No Antigo Testamento, o descanso físico literal do Shabbath apontava para o descanso futuro; mas desde que Cristo cumpriu o mesmo em termos de descanso da salvação, é o ato de desfrutar esse descanso que age como o antegozo do descanso vindouro da consumação. Em outras palavras, é a celebração, no Dia do Senhor, do descanso que temos de antemão por meio da ressurreição de Cristo que prenuncia e garante o descanso vindouro.

O Shabbath e o domingo também se encontram ligados pelo conceito de adoração. Apesar de a adoração cultuai não ser a tônica da instituição do Shabbath mosaico, o culto se tornou uma ênfase na desenvolução posterior do Shabbath, especialmente no surgimento da sinagoga. Vários elementos do culto cristão primitivo foram, evidentemente, influenciados pelo culto na sinagoga e, uma vez que esta última estava voltada para a adoração no Shabbath, é natural encontrar paralelos entre o culto sinagoga judaico no Shabbath e o culto cristão no Dia do Senhor. Nesse caso, a concordância se dá pelo desenvolvimento no período do exílio e, em seguida, no período intertestamentário, e não em função de um conteúdo específico do Antigo Testamento acerca da centralidade do culto sabático. Eusébio se valeu de uma adaptação incoerente desse conceito de concordância em termos cultuais a fim de argumentar em favor de um conceito de transferência do Shabbath de

acordo com o qual o culto cristão no domingo era considerado análogo à atividade dos sacerdotes no culto no Shabbath.¹⁴³ Uma vez que, na igreja primitiva, o culto no Dia do Senhor era visto como regozijo festivo, não demorou para que esse dia fosse comparado ao Shabbath, no sentido de que ambos podiam ser considerados festivos. No entanto, de maneira alguma se concluiu com isso que, assim como as festas do Antigo Testamento, o Dia do Senhor devia ser tratado como um dia de descanso.¹⁴⁴

Por fim, há uma semelhança impressionante entre o Shabbath e o domingo em sua relação com o conceito de senhorio. Como vimos anteriormente, o Shabbath do Antigo Testamento era “ao Senhor”. Era o dia que o Senhor de Israel havia tomado especificamente para si e o dia em que a lealdade do povo de Deus demonstrava sua obediência ao Senhor. É plenamente justificável chamar o Shabbath de Dia do Senhor do Antigo Testamento. No Novo Testamento, a designação **Κυριακή ἡμέρα** distinguia o primeiro dia da semana como o novo Dia do Senhor, o dia no qual, por meio de sua adoração, o novo povo de Deus demonstrava sua sujeição ao senhorio de Cristo estabelecido pela ressurreição. Assim, os dois dias apontam para o senhorio de Deus sobre o tempo e a história, porém, mais uma vez, o fazem de duas maneiras diferentes. No Shabbath, o senhorio de Deus era reconhecido pela cessação do trabalho durante um dia inteiro, enquanto no primeiro dia da semana, era proclamado pela reunião para o culto durante parte do dia.

As diferenças entre o Shabbath e o domingo foram apresentadas e esclarecidas particularmente em nossa análise da teologia de transferência do Shabbath, de modo que, nesse estágio da discussão, basta que as enumeremos. O mandamento mosaico referente ao Shabbath não se aplica ao primeiro dia da semana ainda que, ao ser reinterpretado à luz de Cristo, seja aplicável a todos os dias da semana. Enquanto a observância do Shabbath implicava descanso físico literal, esse não é o propósito da observância cristã do primeiro dia da semana. O enfoque central do

Shabbath era a abstenção do trabalho, mas a observância do Dia do Senhor se concentra na adoração ao Senhor ressurreto. O Shabbath do Antigo Testamento era o sétimo dia da semana; o Dia do Senhor do Novo Testamento é o primeiro dia. Apesar de o Shabbath ser tido como um dia santo especial durante todas as suas horas, não há evidência alguma de que o Dia do Senhor era visto dessa maneira; era apenas o dia apropriado para a realização do culto.

Pode-se ver, agora, que o posicionamento adotado por este estudo é um tanto diferente de várias outras proposições defendidas no presente. Difere dos grupos cristãos como os adventistas do sétimo dia e batistas do sétimo dia que observam o sábado como seu dia de descanso e culto. A apresentação acadêmica mais recente desse ponto de vista é a obra importante de S. Bacchiocchi, ***From Shabbath to Sunday*** [Do Shabbath ao Domingo], que se concentra particularmente numa reconstituição histórica das origens do domingo a fim de mostrar que “a observância do domingo não se baseia nos alicerces de uma teologia bíblica e/ou de autoridade apostólica, mas em fatores posteriores que contribuíram para o desenvolvimento dessa prática...”.¹⁴⁵ De acordo com Bacchiocchi, esse fatores são uma combinação de elementos judaicos, pagãos e cristãos. Em meio à relação negativa entre as comunidades judaicas e cristãs em Roma no começo do século 2- d.C., uma nova forma de adoração surgiu da necessidade de um rompimento radical do Cristianismo com o Judaísmo. O paganismo contribuiu com a possibilidade de adotar o dia do sol e os cristãos encontraram justificativas teológicas para essa mudança de dia.¹⁴⁶

Os sabatistas mais coerentes são, sem dúvida alguma, aqueles que celebram o sábado, mas, com isso, não fazem jus à novidade da conjuntura escatológica iniciada pela obra de Deus em Cristo e, portanto, à discordância entre a antiga e a nova aliança e à postura dos autores do Novo Testamento analisados acima com respeito à lei mosaica. Além disso, a forma peculiar como Bacchiocchi discute os dados do Novo Testamento em

sua reconstituição das evidências do período pós- apostólico não é capaz de convencer em vários pontos extremamente cruciais.¹⁴⁷

Fica igualmente claro que o posicionamento deste estudo difere de modo categórico daqueles que consideram o domingo como sendo o Shabbath cristão. Esse é o conceito tradicional sabatista, defendido atualmente por grupos como a Sociedade da Observância do Dia do Senhor e a Aliança do Dia do Senhor,¹⁴⁸ e também por R. T. Beckwith e W. Stott em ***This is the Day*** [Este é o Dia].¹⁴⁹ Também difere da idéia parcialmente modificada da transferência do Shabbath adotada pelos ramos ortodoxo e católico romano da igreja, segundo a qual a asserção mais importante em relação ao domingo é que esse é um dia festival e, portanto, um dia de descanso para a adoração.¹⁵⁰ Apresentamos anteriormente uma crítica bastante ampla da teologia de transferência do Shabbath e mostramos que, em vários sentidos, esta também deixa de fazer jus às evidências bíblicas, ao movimento da história redentora e à história da igreja pós-apostólica.

A teologia do domingo proposta por Barth gira em torno do conceito de um “dia santo” instituído na criação, celebrado pelos judeus no Shabbath e observado pela cristandade do Novo Testamento no primeiro dia da semana, pois reconheciam na ressurreição o cumprimento da aliança entre Deus e a humanidade estabelecida na criação. “[A cristandade] Viu e compreendeu na ressurreição de Jesus que o sétimo dia da criação, o qual deve ser santificado como ‘Dia do Senhor’ - como o dia do descanso de Deus e também como o dia que ordenou que o homem descansasse no Senhor - não é apenas o último, mas, acima de tudo, o primeiro dia do homem e, portanto, deve ser guardado como seu dia santo.”¹⁵¹ Barth apresenta alguns conceitos teologizantes e práticos interessantes com base nessa idéia de um “dia santo” para a humanidade na criação e no Novo Testamento, mas, infelizmente, não oferece qualquer evidência histórica ou exe- gética para apoiar sua proposição.

O livro *Lord's Day* [Dia do Senhor]¹⁵² de E. K. Jewett procura fornecer uma justificativa teológica clara para o domingo como conclusão do quarto mandamento em termos de um cumprimento dialético na esperança. Jewett rejeita a posição dos sabatistas por dizerem apenas “sim” para o quarto mandamento e a posição dos reformadores por dizerem simplesmente “não” para o mesmo. Um ponto favorável é que Jewett trabalha com as concordâncias e discordâncias envolvidas no progresso da história da salvação e, no entanto, em termos de conceito de descanso, não faz justiça à natureza da discordância produzida pelo cumprimento em Cristo. Conclui que, uma vez que o descanso em Cristo é o penhor de uma esperança futura, a igreja cristã deve imitar o povo de Deus da Antigüidade e guardar seu dia literal de descanso como um tipo e sinal do descanso final.¹⁵³ A exegese que Jewett apresenta das passagens do Novo Testamento visando apoiar sua posição intermediária não se mostra convincente e não oferece qualquer explicação histórica para o fato de a igreja do Novo Testamento e pós-apostólica não haverem considerado necessário o tipo de concordância em termos literais que ele defende para o Dia do Senhor.¹⁵⁴

A primeira vista, pode parecer que as conclusões a que chegamos nesses estudos possuem mais pontos em comum com a obra *Sunday* [Domingo]¹⁵⁵ de W. Rordorf. Porém, apesar de haver uma conformidade com sua ênfase sobre a discordância na qual o domingo deve ser considerado em termos de adoração, e não de descanso, nossa obra chega a tal conclusão ao percorrer caminhos bastante distintos daqueles de Rordorf e, ao fornecer uma estrutura geral bíblica e teológica, permite uma avaliação mais positiva da relação entre os dois dias - o Shabbath e o Dia do Senhor - no progresso da história da salvação. Os colaboradores desta obra trataram o material histórico do Antigo e do Novo Testamento de maneira mais positiva que Rordorf e procuraram com maior empenho considerar o conteúdo dentro de seu contexto canônico e não apenas com base na reconstituição histórica. Isso representa, por exemplo, uma visão bastante

distinta daquela de Rordorf acerca da atitude de Jesus com respeito ao Shabbath, pois de acordo com sua reconstituição do conteúdo dos evangelhos, Jesus simplesmente rejeitou o Shabbath e revogou o quarto mandamento.¹⁵⁶ Os colaboradores desta obra também diferem radicalmente de Rordorf com referência ao motivo do culto dominical ser considerado normativo, uma vez que, para Rordorf, tudo se apoia na relação bastante próxima que ele pressupõe haver entre a observância do domingo e a Ceia do Senhor, de acordo com a qual o culto dominical teve origem no ato de o Senhor compartilhar a refeição pascal com seus discípulos e,¹⁵⁷ no entanto, faltam-lhe argumentos convincentes para essa reconstituição.¹⁵⁸ Assim, a abordagem desta obra se mostra bastante diferente daquela que Rordorf apresenta.

Dia do lenhor, deicanto e adoração

Quaisquer que sejam as evidências no Novo Testamento e da igreja primitiva, para a igreja cristã em várias partes do mundo, o domingo é considerado um dia de descanso. O desejo de ter uma folga do trabalho no domingo a fim de poder adorar da maneira mais conveniente possível parece ter sido uma desenvolvimento natural na vida da igreja nas sociedades que aceitaram esse sistema. Não se pode negar que as sociedades que adotaram o esquema de tornar o domingo um dia de descanso para os seus membros foram beneficiadas de várias maneiras por esse sistema. Não é nossa intenção questionar o valor do costume existente de guardar o domingo como um dia semanal de folga e recreação nem discutir se o cristão deve procurar ver suas preferências impostas sobre outros por lei numa sociedade pluralista. Nossa intenção, porém, é questionar o conceito que atribui caráter bíblico a essa tradição dominical, considerando-a compulsória para o indivíduo ou a igreja, bem como questionar a teologia

que se desenvolveu com o propósito de servir de fundamento para tal idéia.

Não convém pensar que a posição assumida com referência à concordância e discordância entre o Shabbath e o domingo leva a uma visão “gnóstica” da humanidade por dar a impressão de ressaltar uma escatologia concretizada e enfatizar o “espiritual” em relação ao físico tomando por base o cumprimento e reinterpretação por Cristo dos mandamentos e temas do Antigo Testamento. Apesar de ser um fato inescapável que o Novo Testamento reinterpreta a questão do descanso literal no Shabbath, fato que deve ser considerado prioritário nas reflexões hermenêuticas, ao colocar essas evidências dentro do contexto do cânon, fica extremamente clara a preocupação de Deus com a pessoa como um todo, incluindo o bem-estar da mesma e, portanto, o descanso físico. Ainda que não sejam mais compulsórias, as prescrições dadas a Israel acerca do Shabbath se mostram instrutivas ao mostrar a preocupação de Deus com o descanso físico de seu povo. Se Deus ordenou que seu povo descansasse a cada sete dias no Antigo Testamento e se foi atribuído um grande valor a essa injunção, não é provável que tal descanso regular seja igualmente valioso nos dias de hoje? Uma passagem como Deuteronômio 5.14 sugere que o Shabbath possuía um aspecto profundamente social e humanitário e que foi instituído visando aqueles que se encontravam sobrecarregados de modo particular por seus trabalhos e sujeitos às ordens de outros. Atuava, portanto, como um mecanismo de controle para evitar a exploração e servia para mostrar que todos os membros da comunidade eram iguais diante de Deus e com respeito ao direito de descansar. É necessário que esse conceito faça parte de uma visão cristã do trabalho e recreação. Na verdade, foi mostrado que uma das diferenças entre uma antropologia marxista e uma antropologia bíblica se encontra representada no Shabbath do Antigo Testamento. Enquanto o marxismo considera que a essência da pessoa é o seu trabalho que transforma a natureza, por meio do Shabbath o Antigo Testamento relativiza sua própria ordem de trabalhar, ensinando Israel que o trabalho

podia ocupar seis sétimos da sua vida, mas não toda ela. O trabalho não era o propósito maior da humanidade. De fato, no Novo Testamento, Jesus reconhece a necessidade dos seus discípulos de ter um descanso físico (cf. Mc 6.31), bem como do descanso da salvação (cf. Mt 11.28). Nos textos de Paulo, um dos aspectos da salvação que ainda está por se realizar é aquele que diz respeito ao corpo físico. O cumprimento que se deu em Cristo não pode significar, portanto, que o corpo se encontra, agora, num estágio além da necessidade do descanso físico. Vale ressaltar essa necessidade de descanso físico e recreação especialmente quando muitas pessoas estão sucumbindo à neurose do trabalho desmedido, a ponto de transformá-lo num “vício” como qualquer outro.¹⁵⁹ Homens e mulheres insistem que somente seu trabalho lhes realiza e, com isso, aos poucos, são absorvidos por suas ocupações a ponto de se sentirem culpados quando fazem qualquer outra coisa. Trata-se de uma idéia particularmente perigosa para aqueles que exercem ocupações vocacionais e ministeriais e para os cristãos que racionalizam esse vício afirmando estar “servindo a Deus”.

De que maneira os resultados de nosso estudo podem ser relacionados a essa realidade? A preocupação de Deus com a pessoa como um todo e com a possibilidade de todas as suas criaturas gozarem um descanso regular do trabalho sem dúvida alguma nos mostra que, apesar de o Shabbath literal como dia de descanso haver sido ab-rogado - e não, transferido para o domingo - devemos ter essa mesma preocupação em observar um período regular de descanso tanto para nós mesmos quanto para os outros membros de nossa sociedade.¹⁶⁰ Sob esse prisma, o presente estudo não defende a idéia de que os cristãos não devem descansar no domingo. Antes, sua posição sugere que devem descansar com regularidade, que esse descanso pode se dar em qualquer dia ou ao longo de uma parte do dia, inclusive no domingo, mas que não existe qualquer motivo bíblico ou teológico absolutamente convincente de que tal descanso deve se dar no domingo.

No entanto, a maioria das pessoas não trabalha mais seis dias por semana. No Ocidente, a semana de trabalho normalmente tem cinco dias e há quem de" fenda uma semana de trabalho com quatro dias, isso sem falar na desocupação forçada pelo desemprego decorrente da recessão econômica. O problema não é a falta de um tempo de folga do trabalho, mas o que fazer com esse tempo e evitar que seja ocupado apenas por uma sucessão frenética de atividades que mostram como até o lazer adotou o sistema trabalho e consumo.¹⁶¹ Em meio à correria desenfreada que se observa tanto no trabalho quanto no lazer, aqueles que, por intermédio de Cristo, gozam de antemão o descanso sabático vindouro, devem ser capazes de realizar seu trabalho e desfrutar seu lazer com uma liberdade interior que gera uma desaceleração no seu estilo de vida. A qualidade do culto da igreja se encontra intimamente ligada a essa idéia. O período de folga do trabalho habitual oferece uma excelente oportunidade para as igrejas não apenas aproveitarem o tempo de seus membros para o serviço do reino de Cristo, mas também garantirem que, não obstante quaisquer outras programações da igreja no domingo, a atividade prioritária do Dia do Senhor é a adoração. Esta, por sua vez, deve certamente ir além de um culto apressado de menos de uma hora. Antes, deve oferecer estruturas que permitam à comunidade de cristãos se reunir para participar de uma adoração congregacional autêntica. A adoração cultuai é o cerne da existência da igreja, pois é por meio do culto que a igreja reconhece seu Senhor e demonstra ser a esfera do senhorio particular de Cristo. Se, desse modo, a adoração é a essência da igreja e o domingo é o dia apropriado para o culto, então, em vez de darmos atenção àquilo que deve ou não ser feito ao longo do dia de descanso, podemos nos esforçar ao máximo para que o culto dominical tenha o devido significado e vitalidade. Ao celebrarem o descanso da salvação obtido por meio da ressurreição de Cristo, os cristãos podem dar graças pelo fato de não serem suas próprias realizações ou produtividade que determinam seu valor aos olhos de Deus. Pela ressurreição, foram libertos e, portanto, seus

fracassos, suas tentativas medíocres e suas obras inacabadas não precisam sujeitá-los à servidão. Se o Dia do Senhor se refere a uma celebração jubilosa do descanso que Cristo oferece, se envolve a exortação mútua para entrar e viver nesse descanso, então os cristãos não precisam idolatrar seu trabalho nem trabalhar durante seu lazer. Antes, pode-se observar uma liberdade interior, um verdadeiro repouso na forma como, ao longo da semana, conduzem tanto seu trabalho quanto seu lazer para a glória de Deus.¹⁶² Uma vez que a ressurreição proclamou Cristo como Senhor não apenas da igreja, mas também de toda a história e de todo o universo, a celebração apropriada desse acontecimento no domingo não permitirá que as preocupações do restante da semana sejam esquecidas, mas expressará a integração absoluta entre a adoração ao Senhor e todas as áreas do senhorio de Cristo,

abrangendo todas as partes da vida do cristão. Desse modo, também no conflito de soberanias que continuará a existir neste mundo até o dia escatológico do Senhor para o qual ele aponta, o Dia do Senhor pode ser considerado um dia a partir do qual o Senhor reina sobre o restante da semana. Quando se compreende o significado do Dia do Senhor, todos os dias são transformados e assim, pode-se dizer, de fato, que “Este é o dia que o Senhor fez; regozijemo-nos e alegremo-nos nele” (SI 118.24).

Notai filiai*

1. Págs. 53,54.
2. Para uma interação proveitosa com parte dessa discussão, cf. B. Birch e L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life* (Minneapolis: Augsburg, 1976).
3. Devo isto à interação com cada um dos colaboradores ao longo dos diversos estágios deste projeto de estudo.

4. Cf. págs. 324,325,326,327 e 335,337, acima.
5. Cf. A menção que Bauckham faz dessa argumentação nos textos dos autores dos séculos 17 e 18 nas págs. 335-337, n. 78, acima. Para um exemplo mais recente, cf. F. N. Lee, *The Covenanted Sabbath* (Londres: LDOS, s.d.), pág. 33.
6. Cf., por exemplo, K. Barth, *Church Dogmatics*, III/4 (Edimburgo: T. & T Clark, 1961), págs. 52,53,57; também R. T. Beckwith e W. Stott, *This is the Day* (Londres: Marshall, Morgan e Scott, 1978), pág. 40.
7. Para argumentações desse tipo, cf. Beckwith e Stott, *This is the Day*, págs. 6,7.
8. Cf. J. Murray, *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pág. 32: “Praticamente não restam dúvidas de que em Gênesis 2.3 pode-se encontrar *pelo menos uma alusão* à bênção do sétimo dia na semana do homem e, quando comparamos esse texto mais estritamente com Êxodo 20.11, encontramos uma *forte conjectura em favor* do conceito de que o mesmo se refere especifica e diretamente ao Shabbath instituído para o homem” (ênfase acrescentada).
9. *Genesis I-11* (Neukirchener-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1974), pág. 237: “Na verdade, não podemos encontrar aqui uma instituição e nem mesmo uma preparação para o Shabbath; antes, o que vemos refletidos nessas orações são os conceitos que posteriormente serviriam de fundamento para o Shabbath”. Cf também W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (Atlanta: John Knox Press, 1978), págs. 34,125.
10. Apesar do que afirma J. Murray, *Principles of Conduct*, págs. 30-35; R. T. Beckwith e W. Stott, *This is the Day*, págs. 2,3; G. H. Waterman, “Sabbath”, *Zondevan Pictorial Bible Encyclopedia*, org., M. C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1975), 5:183, segundo o qual “O termo ‘Shabbath’ não é empregado, mas sem dúvida alguma, o autor desejava afirmar que Deus abençoou e santificou o sétimo dia como Shabbath”.
11. Nessa discussão dos textos do Antigo Testamento, este estudo se concentra em sua forma presente e seu contexto canônico, e não em sua história da tradição.
12. “The Sabbath in the Old Testament”, pág. 16, n. 43.
13. Cf. também R. Frankena, “Einige Bemerkungen zum Gebrauch des Adverbs ‘al-kên im Flebräischen”, *Studia Bíblica et Semitica* (Wageningen, 1966), págs. 94-99.
14. Para uma discussão de alguns desses aspectos, cf. B.O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament* (BZAW 108; Berlim: de Gruyter, 1968), págs. 6,7,87, que, no entanto, trata principalmente de sua função nas passagens narrativas. B. Childs, *The Book of Exodus* (Filadélfia: Fortress, 1974), pág. 415 também reconhece aqui a presença de uma etiologia, apesar de sua conclusão - a qual sugere que o autor considerava o Shabbath uma obrigação imposta desde a criação - não ser, de modo algum, necessária.
15. Pex., F. N. Lee, *The Covenantal Sabbath*, pág. 195; G. FL Waterman, “Sabbath”, pág. 183; Beckwith e Stott, *This is the Day*, pág. 11.
16. Cf no cap. 4, acima, a refutação detalhada de D. A. Carson das afirmações de que esse

versículo contém uma “lei da criação”. Ver também P Jewett, *The Lord's Day* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pág. 38.

17. Cf., também, as declarações de C. R. Rowland, cap. 3, acima.
18. Ver, ainda, A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law* (Oxford: B. Blackwell, 1970), pág. 68.
19. Cf. M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pág. 94ss.
20. Cf. R. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: University Press, 1976), esp. págs. 67-81.
21. Os autores adventistas do sétimo dia se apressam em ressaltar essa incoerência: p.ex., S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday* (Roma: Pontifical Gregorian University Press, 1977), pág. 312.
22. Cf. M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), págs. 13-26, com respeito à forma de tratado do Decálogo.
23. Ibid., pág. 17.
24. Apesar do que afirma G. Wenham, “Law and the Legal System in the Old Testament”, *Law, Morality and the Bible*, org. B. Kaye e G. Wenham (Downers Grove: InterVarsity, 1978), págs. 27,28.
25. Quando citada em Efésios 6.3 é interpretada de maneira mais geral pela omissão da oração “que o Senhor, teu Deus, te dá”, de modo que pode ser considerada, agora, a terra como um todo e não apenas o território de Canaã.
26. Tendo em vista que, em última análise, pode-se dizer que tudo é associável ao relacionamento com Deus, se fosse o caso, seria ainda mais válido afirmar que Deuteronômio 6.4ss constitui um sumário da lei toda.
27. Cf. também Banks, *Jesus and the Law*, pág. 42: “Na verdade, com duas exceções, se restringe a algumas negações básicas que servem para sinalizar os limites de uma área ampla da vida para os quais aquele que pertence a Yahweh deve atentar”.
28. Ver ainda F. E. Vokes, “The Ten Commandments in the NT and in First Century Judaism”, *Studia Evangelica* 5 (Berlim: Akademie-Verlag, 1968), pág. 151: “Parece significativo que o Decálogo em si não seja selecionado, em sua totalidade, como o sumário ou ápice da lei moral”.
29. Cf. G. F. Moore, *Judaism in the Age of the Tannaim* (Cambridge: University Press, 1927), 1:291; também R. Grant, “The Decalogue in Early Christianity”, *HTR* 40 (1947): 2; Vokes, “The Ten Commandments”, pág. 148.
30. O uso de uma forma apodíctica, e não casuística, no Decálogo se deve ao fato de o mesmo visar a obediência a Yahweh em certas áreas mais amplas da vida e não em casos específicos.
31. Childs, *Exodus*, pág. 398; cf. também a tese de A. Phillips em *Ancient Israel's Criminal Law*, de acordo com a qual, ao definir os limites externos da comunidade, o Decálogo servia como lei criminal de Israel.
32. Também cf. Banks, *Jesus and the Law*, pág. 41.
33. Ibid., pág. 40.
34. Pode-se encontrar uma discussão mais completa nos caps. 2 e 3, acima.
35. Para um sumário bastante prático do posicionamento da Torá, cf. R. Banks, *Jesus and the Law*, 13-85 em “Law in the Old Testament, Inter-Testamentary and Later Jewish Literature”. Para o lugar da Torá nos parâmetros gerais do Judaísmo palestino, cf. E. E. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Londres: SCM, 1977), págs. 33-428.
36. Cf. H. H. P. Dressier, cap. 2, acima.
37. Cf. a ênfase sobre o Shabbath em passagens como Judite 8.6; 1 Macabeus 1.39; 2.41; 10.34; 2 Macabeus 5.25ss; 6.6ss; 12.38; 15.1ss.
38. Cf. Rowland, cap. 3, acima, págs. 46-47, n. 10.
39. Ibid.

40. Cf. Banks, *Jesus and the Law*, pág. 59, η. 1.
41. Diante das limitações impostas por um estudo resumido como este, a discussão das passagens dos evangelhos se concentrará principalmente em sua forma final e não na história de sua tradição ou em respectivas questões de autenticidade e historicidade. Raras discussões mais detalhadas, ver os caps. 4 e 5, acima, de D. A. Carson e M. M. B. Turner, respectivamente.
42. Cap. 4.
43. Ibid., págs. 80,81, n. 145.
44. Cf., também, Banks, *Jesus and the Law*, pág. 238.
45. Carson, cap. 4, pág. 58.
46. Cf. Irineu, *Adv. Haer.* 4:8:2; Tertuliano, *Adv. Marc.* 4:12; também Bauckham, cap. 9, acima.
47. É bem possível que esse dito seja secundário: cf. a expressão de ligação KOC¹ ἔλεγε αὐτοῖς em Marcos. Ver, também, a concordância cautelosa de opinião da parte de I. H. Marshall, *Commentary on Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pág. 230. “Caso a história tenha sofrido um acréscimo, o mais provável é que este se encontre aqui”. Uma vez que essa afirmação geral sobre o Shabbath é subordinada às necessidades da humanidade, Marcos a emprega como sumário dos versículos 25 e 26 e transição para a declaração mais radical do versículo 28.
48. *Jesus and the Law*, págs. 122,123.
49. Apesar de W Rordorf, *Sunday* (Londres: SCM, 1968), pág. 70, afirmar que “As curas realizadas por Jesus não colocaram o mandamento do Shabbath apenas em segundo plano; na realidade, serviram para anulá-lo”.
50. Cf., por exemplo, E. Lohse, TDNT 7:29.
51. Cf. Carson, cap. 4, pág. 74 e n. 107.
52. Cf Rordorf, *Sunday*, pág. 68.
53. Cf Banks, *Jesus and the Law*, págs. 102,103.
54. Cf. SBK 2:626,953.
55. Ver, também, D. Hill, *The Gospel of Matthew* (Londres: Oliphants, 1972), pág. 321; Banks, *Jesus and the Law*, pág. 120.
56. Cf A. T. Lincoln, cap. 7, acima, págs. 219-221.
57. Verificar J. Bligh, *Galatians* (Londres: St. Paul, 1979), pág. 323, segundo o qual Paulo não faz menção explícita do Shabbath, pois na igreja de Antioquia tanto judeus quanto gentios vinham se reunindo para a liturgia no Shabbath e o apóstolo não desejava interferir com esse costume; Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 366,367, afirma que o apóstolo não é contra o costume dos gentios de observar os dias festivos mencionados, mas apenas contra sua observância por motivos incorretos.
58. Cf. Turner, cap. 5, acima.
59. Cf., por exemplo, P Minear, *The Obedience of Faith* (Londres: SCM, 1971); K. Donfried, “False Presuppositions in the Study of Romans”, CBQ 36 (1974): 332-355; W. S. Campbell, “Why did Paul write Romans?” ExpT 85 (1974): 264-269.
60. Contrário a J. Murray, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 2:177,178,257-259, o qual exclui o Shabbath desses dias por motivos teológicos - o Shabbath é uma lei da criação e parte do Decálogo - e afirma que eram “outros dias santos do sistema cerimonial”; e R. Dederen, “On Esteeming One Day Better Than Another”, AUSS 9 (1971): 16-35, que, também por motivos teológicos - o Shabbath é parte do Decálogo e Cristo guardou o Shabbath - exclui o Shabbath observado segundo o quarto mandamento.
61. Ver, porém, D. de Lacey, cap. 6, acima, para outra possível interpretação.
62. *Colossians and Philemon* (Filadélfia: Fortress, 1971), pág. 116; também cf. R. E. Martin, *Colossians and Philemon* (Londres: Oliphants, 1974), pág. 91.
63. Cf, também, C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*

- (Cambridge: University Press, 1957): Lohse, "Sabbaton", pág. 117; Martin, *Colossians*, págs. 91,92.
64. Contrastar com a reflexão de Beckwith e Stott, *This is the Day*, págs. 27-29.
65. Por uma questão de espaço não podemos realizar um levantamento mais completo no qual seria necessário incluir explicações acerca de Marcos, João e Tiago.
66. Para uma discussão bem mais detalhada sobre Paulo e a lei, cf. de Lacey, cap. 6, acima.
67. Para uma outra interpretação de Romanos 7, cf. de Lacey, *ibid*.
68. Cf. Vokes, "The Ten Commandments", págs. 152,153; Grant, "The Decalogue", págs. 6,7.
69. Cf. a discussão sobre esse versículo em de Lacey, cap. 6, págs. 180-182.
70. Cf. D. R. Catchpole, "The Synoptic Divorce Material as a Traditio-historical Problem", *BJRL* 57 (1974): 93ss.
71. Cf. Vokes, "The Ten Commandments", pág. 152.
72. De acordo com V. P. Furnish, *The Love Command in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1972), pág. 74: "Esse evangelista considera o mandamento do amor como a chave hermenêutica para a lei, a essência da 'lei e dos profetas' e aquilo que mais distingue os ensinamentos de Jesus das tradições farisaicas".
73. Cf., também, Banks, *Jesus and the Law*, pág. 163.
74. Cf. p.ex., J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (Roma: Biblical Institute Press, 1976), págs. 25-40.
75. Ver, p.ex., J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Filadélfia: Fortress, 1975), págs. 25-39.
76. Para uma discussão da questão de autenticidade e da redação de Mateus envolvida nessa passagem, cf. Banks, *Jesus and the Law*, págs. 182-226 e, mais recentemente, Meier, *Law and History*, págs. 41-161.
77. Banks, *Jesus and the Law*, págs. 208ss; ver também Carson, cap. 4, acima; Meier, *Law and History*, págs. 65-89,165.
78. *Jesus and the Law*, pág. 210.
79. É provável que o mais apropriado seja considerar o versículo 18bc uma formulação judaico-cristã rigorosa, sendo que a oração "até que o céu e a terra passem" mantém sua conotação apocalíptica e equivale a "nunca"; cf. G. Barth, "Matthew's Understanding of the Law", *Tradition and Interpretation in Matthew* (Londres: SCM, 1963), pág. 65; Meier, *Law and History*, págs. 5861⁻; contrário a Banks, *Jesus and the Law*, pág. 215. Caso se insista nesta parte do versículo em detrimento da outra, é preciso lembrar que a validade permanente inclui absolutamente todas as leis cerimoniais. Não há como escapar da intensidade da declaração "nem um i ou um til". No entanto, parece melhor considerar o versículo 18d uma modificação redacional de Mateus, reinterpretando a referência temporal apocalíptica por sua visão daquilo que Deus já fez em Cristo; cf. Meier, *Law and History*, págs. 6165⁻.
80. Cf., também Banks, *Jesus and the Law*, págs. 217,218; Carson, cap. 4, acima; Meier, *Law and History*, pág. 61ss.
81. Cf. Meier, *Law and History*, pág. 104.
82. Banks, *Jesus and the Law*, pág. 221ss, opta por uma referência exclusiva aos ensinamentos de Jesus. Porém, como o próprio Banks reconhece, o termo **ἐντολή** (mandamento) em Mateus se refere aos mandamentos do Antigo Testamento e seu argumento de que **ἀνομία** - que não é mencionado neste versículo - ocorre com mais freqüência com referência aos preceitos de Jesus, e não àqueles do Antigo Testamento, não se mostra convincente. Antes, essa interpretação introduz uma falsa dicotomia, pois nas três referências (7.23; 13.41; 24.1113⁻) que Banks cita para apoiar sua idéia, os preceitos de Jesus, ao contrário daqueles do Antigo Testamento, não são clara ou explicitamente a questão central, e a referência mais apropriada é à vontade de

- Deus em geral (cf. 7.21 - “a vontade de meu Pai, que está nos céus”). De acordo com o contexto do versículo 19, “[estes] mandamentos” é uma referência geral que abrange tanto a menção explícita da lei antes dos ensinamentos de Jesus - em função do conceito de “cumprimento” (vs. 17 e 18), que também aparece anteriormente, e do contexto do “reino dos céus” no versículo 19 — quanto os ensinamentos de Jesus apresentados depois desses versículos.
83. Cf. a discussão completa em Meier, *Law and History*, págs. 125-161.
 84. Cf. Banks, *Jesus and the Law*, págs. 242, 243; também Meier, *Law and History*, pág. 168: “A regra de vida para o cristão é, portanto, um conceito abrangente. ‘Tudo o que vos ordenei’ - seja isto *secundário, adicional* ou *contrário* [*secundum, praeter, contra*] à lei mosaica.”
 85. Ver cap. 5, acima, para um estudo mais completo da lei em Lucas-Atos.
 86. Cf., também, Banks, *Jesus and the Law*, pág. 218f Marshall, *Commentary*, pág. 630.
 87. *Jesus and the Law*, pág. 159.
 88. Cap. 5, págs. 125-126.
 89. Cf. A. T. Lincoln, cap. 7.
 90. Cf. E. C. Grant, “The Decalogue”, págs. 8, 9.
 91. Ver a discussão mais completa de algumas dessas deficiências em E. Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought* (Cambridge: University Press, 1976), págs. 183-191.
 92. A. Nygren, *Commentary on Romans* (Filadélfia: Muhlenberg Press, 1967), págs. 124, 125.
 93. Cf. também, R. Nixon, “The Universality of the Concept of Law”, Lam, *Morality and the Bible*, org. B. Kaye, p.ex., Wenham (Downers Grove: InterVarsity, 1978), págs. 118-120; em oposição a Grant, “The Decalogue”, pág. 16; C. H. Dodd, *Romans* (Londres: Hodder e Stoughton, 1932), pág. 36. Para uma discussão sobre Romanos 2.14-16 e o conceito de lei natural de um ponto de vista reformado, cf. G. C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), págs. 175-214; e, para uma crítica da teoria da lei natural e de qualquer identificação do Decálogo com a lei natural de um ponto de vista luterano, cf. H. Thielicke, *Theological Ethics* (Filadélfia: Fortress, 1966), 1:383-451.
 94. Ver, também, a descrição apresentada por R. Bauckham das distinções ptolemaicas no cap. 9, acima, págs. 278-279.
 95. Uma discussão mais completa da distinção entre os aspectos morais e cerimoniais na interpretação dos primeiros autores cristãos do pensamento de Paulo pode ser encontrada em M. F. Wiles, *The Divine Apostasy* (Cambridge: University Press, 1967), págs. 666-9.
 96. Cap. 9, pág. 278, ver também 278-280 para sua discussão desse fenômeno.
 97. Cf. Lucas 6.5d e a discussão de Bauckham a esse respeito no cap. 9, acima, págs. 265-266.
 98. Ver a discussão de Bauckham sobre Magn. 9.1, acima, págs. 270-272.
 99. Cf. R. Bauckham, pág. 267: “Também parece incontestável que entre os autores do século 2^o o mandamento do Shabbath - apesar de seu lugar no Decálogo - faz parte dos preceitos cerimoniais cuja observância literal expirou pelo cumprimento em Cristo”.
 100. *Ibid.*, págs. 276-277.
 101. *Ibid.*, págs. 278-279.
 102. *Ibid.*, pág. 278ss.
 103. Ver adiante mais avaliações das questões levantadas nesta seção.
 104. Cf. a discussão in W. Rordorf, *Sunday*, págs. 142-153.
 105. R. Bauckham, cap. 8, acima, págs. 242-243, demonstra de maneira convincente por que a argumentação de Rordorf, segundo a qual a observância do domingo é fundamentada nas refeições comunitárias relacionadas às aparições depois da ressurreição, é inaceitável.
 106. Contrastar com H. Riesenfeld, “Sabbat et jour du Seigneur”, em *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson* (Manchester: Manchester University Press, 1959), págs. 210-217;

- Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 101-111; cf. os argumentos de Turner, cap. 5, págs. 133ss, e de Rordorf, *Sunday*, págs. 201ss.
107. Cf. Turner, cap. 5.
108. Cf. a discussão detalhada em de Lacey, cap. 6.
109. Cap. 8, acima.
110. Em sua descrição dos ebionitas, Eusébio, HE 3:27:5, falade um grupo constituído por esses cristãos judeus que guardava o domingo paralelamente à observância do Shabbath e tudo indica que, ao fazê-lo, estavam mantendo a prática original da cristandade judaica; cf. também Rordorf, *Sunday*, pág. 216ss. Para uma discussão mais completa sobre a origem palestina do culto dominical, cf. Bauckham, cap. 8, e contrastar com Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 132-164.
111. Cap. 8, acima, pág. 246.
112. Ibid., pág. 250ss, no qual se baseia o restante deste parágrafo.
113. Cf., ainda, Bauckham, *ibid.*; contrário a Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 74-80; G. H. Williams, “The Sabbath and the Lord’s Day”, *Andover Newton Quarterly* 19 (1978): 124, o qual nega uma ligação mais antiga entre a observância do domingo e a ressurreição de Cristo nos escritos pós-apostólicos.
114. Conferir a discussão mais completa apresentada por Turner no cap. 5, acima.
115. Contrastar, por exemplo, com *A Confissão de Fé de Westminster*, cap. 21, seção 7; Beckwith e Stott, *This is the Day*, págs. 40-42.
116. Cf. a discussão de Bauckham no cap. 9, acima.
117. Ibid., pág. 300.
118. Rordorf, *Sunday*, pág. 302, afirma que o culto dominical é normativo, mas baseia essa idéia principalmente na sua reconstituição da observância cristã do domingo na celebração habitual da Ceia do Senhor, reconstituição esta que não aceitamos.
119. Contrário a]. Hessey, *Sunday* (Londres: Cassell, 1866), pág. 39.
120. Turner, cap. 5, pág. 131-132.
121. Cf. J. Hessey, *Sunday*, pág. 133ss.
122. Cf. o cap. 8, acima, págs. 232-233; contrastar com Beckwith e Stott, *This is the Day*, pág. 41.
123. Cf. as idéias de Rabanus Maurus e Pedro Comestor citadas por R. J. Bauckham no cap. 10, acima.
124. Cf. a proposição recente de Beckwith e Stott, *This is the Day*.
125. A descrição desses elementos apresentada por Bauckham nos caps. 10 e 11 (acima) é fundamental para a análise a seguir.
126. Cf. por exemplo, I. T. Ramsey, “Toward a Rehabilitation of Natural Law”, *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (Nova York: Macmillan, 1966); A. Holmes, “The Concept of Natural Law”, *Christian Scholar’s Review* 2 (1972): 195-208 e “Human Variables and Natural Law”, *God and the Good*, org. C. J. Orlebeke e L. B. Smedes (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), págs. 63-79; A. Verhey, “Natural Law in Aquinas and Calvin”, *God and the Good*, págs. 80-92.
127. Ver a discussão de R. J. Bauckham sobre o conceito de Cawdrey e Palmer no cap. 11, pág. 336-338.
128. Citado por R. J. Bauckham, cap. 11, pág. 337.
129. Contrastar com Beckwith e Stott, *This is the Day*, pág. 33.
130. Cf. Turner, cap. 5, acima.
131. Em oposição a D. H. Wallace, *The Ten Commandments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), págs. 77,78, o qual argumenta, juntamente com outros autores, ser mais provável que o Cristianismo primitivo tenha considerado o mandamento do Shabbath do Antigo Testamento tão poderoso e

- relevante a ponto de aplicá-lo automaticamente ao seu novo dia de Shabbath.
132. Cf., ainda, Rordorf, *Sunday*, pág. 299: “Ninguém teria pensado em exigir um dia inteiro de descanso para a adoração; certamente essa idéia não ocorreu aos primeiros cristãos”.
 133. Cf. Bauckham, cap. 11, acima. Mais recentemente, cf. G. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics* (Nutley: Presbyterian and Reformed, 1977), págs. 228-230.
 134. Bauckham, cap. 11.
 135. Cf “The Sabbath Symposium”, *Calvin Forum* 7 (1941): 71,72.
 136. Cf a observação de H. Riesenfeld em “The Sabbath and the Lord’s Day in Judaism, the Preaching of Jesus and Early Christianity”, *The Gospel Tradition* (Oxford: Blackwell, 1970), pág. 133: “Assim, pode-se afirmar que, no Cristianismo primitivo, o povo abriu mão do Shabbath em sua forma judaica mas, ao mesmo tempo, continuou a agir dentro de uma tipologia do Shabbath a fim de ilustrar a convicção cristã da salvação e esperança para o futuro”.
 137. Bauckham, cap. 9, acima.
 138. Cf Lincoln, cap. 7.
 139. *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews and the First and Second Epistles of S. Peter*, trad. W. B. Johnston (Edimburgo: T & T. Clark, 1963), pág. 48.
 140. Cf Bauckham, cap. 9, acima.
 141. *Sunday*, pág. 102.
 142. Cf. Lincoln, cap. 7.
 143. Para uma exposição e crítica desse ponto de vista, cf Bauckham, cap. 9, acima.
 144. Cf. Bauckham, cap. 9, acima, em oposição a Beckwith e Stott, *This is the Day*, pág. 42.
 145. From *Sabbath to Sunday*, pág. 309. Ver também a argumentação de N.-F. Andreasen em favor de um Shabbath semanal em *The Christian Use of Time* (Nashville: Abingdon, 1978), que distingue entre o Shabbath bíblico e o domingo tradicional cristão, tomando por base, em parte, a obra de Bacchiocchi (esp. pág. 112).
 146. Ver o sumário de seu posicionamento, *ibid.*, págs. 303-309.
 147. Apesar de Bacchiocchi ser seguido por G. H. Williams, “The Sabbath and the Lord’s Day”, págs. 121-128, os vários cap.s desta obra sobre as evidências do Novo Testamento mostraram repetidamente as deficiências de tal abordagem; e no cap. 9 em particular, Bauckham demonstrou as imperfeições da reconstituição apresentada por Bacchiocchi da origem do domingo em Roma. K. A. Strand, “From Sabbath to Sunday in the Early Christian Church: A Review of Some Recent Literature. Part II: Samuele Bacchiocchi’s Reconstruction”, *AUSS* 17 (1979), 85-104, concorda com Bacchiocchi que a observância do domingo teve início em Roma, e não em Jerusalém, mas levanta dúvidas importantes com respeito ao restante da tese de Bacchiocchi sobre o desenvolvimento da observância do domingo.
 148. Ver a declaração clássica do posicionamento da LDOS em D. Wilson, *The Divine Authority and Perpetual Obligation of the Lord’s Day* (originalmente em 1831; agora Londres: LDOS, 1956) e mais recentemente F. N. Lee, *The Covenantal Sabbath* (Londres: LDOS, s.d.). O conceito sabatista também é adotado por partidários da Confissão de Fé de Westminster como J. Murray em seus diversos escritos: p.ex., *Principles of Conduct*, pág. 30ss; *The Epistle to the Romans*, apêndice D; *Collected Writings of John Murray* (Edimburgo: Banner, 1976), 1:193-228. Uma obra recente em holandês, de J. Francke, *Van sabbat naar zondag* (Amsterdã: Uitgeverij Ton Bolland, 1973) também assume uma posição sabatista.
 149. Cf, especialmente págs. 43-47, 140-144, onde se encontra resumida sua “argumentação em favor de se considerar o Dia do Senhor um Shabbath cristão” tanto como dia de descanso quanto como dia de adoração.
 150. *A Constituição da Liturgia Sagrada*, cap. V, 106, do Vaticano II declara: “Assim, o Dia do

Senhor é o dia festivo original e deve ser indicado para a piedade dos fiéis e ensinado aos mesmos de modo que possa se tomar, de fato, um dia de júbilo e liberdade do trabalho”. O comentário sobre a constituição explica que “o trabalho cessa nesse dia que substitui o Shabbath; no entanto, a primazia não cabe ao descanso, que durante os primeiros séculos, não era permitido à igreja pela lei civil” (*The Commentary and the Instruction on the Sacred Liturgy*, org. A. Bugnini e C. Braga [Nova York: Benziger, 1965], pág. 234). Cf, também, C. S. Mosna, *Storia della domenica* (Roma: Biblical Institute Press, 1969), págs. 366,367 (conforme citado também em Bacchiochi, *From Sabbath to Sunday*, págs. 312,313). É interessante observar que A. Schmemmann, um porta-voz recente da tradição ortodoxa, expressou seu desprazer diante dessa desenvolução e argumentou em favor de uma volta ao que ele considera o ponto de vista da igreja primitiva. “Para a igreja primitiva, o Dia do Senhor não era um substituto do Shabbath... Para ela, não significa a substituição de uma forma de cálculo do tempo por uma outra forma, a troca do sábado pelo domingo, mas o irromper de uma ‘Nova Era’, uma participação num tempo que é, por natureza, inteiramente distinto... Para os cristãos, para aqueles que haviam sido batizados e regenerados e haviam experimentado o Reino, a participação nesse novo tempo significava que o tempo como um todo havia sido renovado, assim como a vida deles e o mundo inteiro. Sua vida não era dividida em ‘dias profanos de trabalho’ e ‘dias sagrados

de festa’. As coisas velhas haviam passado e todas as coisas eram novas... Assim como a própria igreja, a qual, enquanto existe ‘neste mundo’, manifesta uma vida que ‘não é deste mundo’, também o ‘Dia do Senhor’, concretizado dentro do tempo num determinado dia, manifesta dentro dessa sequência aquilo que se encontra além do tempo e pertence a uma outra era” (*Introduction to Liturgical Theology* [Londres: Faith, 1966], págs. 60,63,64,139,140).

151. *Church Dogmatics* III/4, pág. 53.

152. (Grand Rapids: Eerdmans, 1971).

153. *Ibid.*, pág. 84.

154. Para uma outra crítica da posição de Jewett, cf. A. Lincoln, cap. 7; J. Stek, “The Fourth Commandment: A New Look”, *The Reformed Journal* (Julho-Agosto 1972): 2629; (Novembro 1972): 2024; (Janeiro 1973): 1822.

155. (Londres: SCM, 1968).

156. *Ibid.*, pág. 70.

157. *Ibid.*, págs. 232,233.

158. Ver, especialmente, Bauckham, cap. 8, acima; também Bacchiochi. *From Sabbath to Sunday*, págs. 8589.

159. Cf. W. E. Oates, *Confessions of a Workaholic* (Nashville: Abingdon, 1978) e *Workaholics, Make Laziness Work For You* (Nova York: 1978).

160. É possível que haja aqueles que defendem por motivos puramente humanitários, e não sabatistas, que o modo de garantir esse direito para outros é pela instituição de um dia público de descanso, adequado para a sociedade como um todo e para as principais comunidades religiosas; um dia em que as atividades comerciais são suspensas a fim de dar oportunidade para a recuperação social e ambiental; para propostas recentes nessa linha, cf. H. Lindsell, *Christianity Today*, 5 de novembro de 1976, o qual sugere o sábado para essa folga e G. Williams, “The Sabbath and the Lord’s Day”, pág. 128, o qual sugere um período do meio-dia de sábado ao meio dia de domingo.

161. Cf. as críticas severas de J. Moltmann contra isso e também contra o culto dominical propriamente dito como parte desse sistema em *The Church in the Power of the Spirit* (Londres: SCM, 1977), pág. 265ss; ver ainda G. Dahl, *Work, Play and Worship* (Mineápolis: Augsburg, 1972).

162. J. Moltmann se refere ao domingo como sendo “conscientemente voltado para um estímulo da vida festiva na existência cotidiana” (*The Church*, pág. 272).